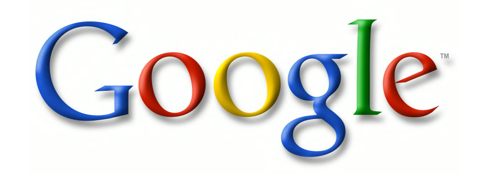
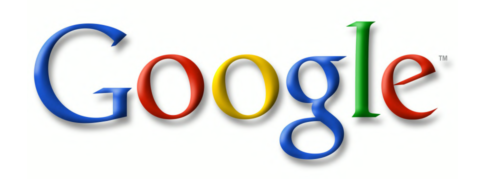



Google





LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE

TOME PREMIER

DU MÊME AUTEUR

LA PHILOSOPHIE DE PLATON, suivie d'Études platoniciennes sur la connaissance et l'amour, et sur l'existence de Dieu. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 2 forts v. in-8. (Paris, Ladrange, 1869.). . . . . 16 fr.

LA LIBERTÉ ET LE DÉTERMINISME. 1 volume in-8. (Paris, Ladrange, 1872.). . . . . 7fr.

PLATONIS HIPPIAS MINOR, sive Socratica contra liberum arbitrium argumenta. 1 vol. in-8 (Paris, Ladrange, 1872.). . . . . 2 fr.

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE. 2 vol. in-8 : l'un contenant l'histoire, l'autre des extraits des philosophes anciens et modernes. (Paris, Delagrave, *sous presse.*)

PRINCIPES DE PHILOSOPHIE. 1 vol. in-8. (Paris, E. Belin, *sous presse.*)

LE GORGIAS DE PLATON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, E. Belin, 1870). . . . . 2 fr.

LES MÉMORABLES DE XÉNOPHON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, Delagrave, 1869.). . . . . 2 fr.

LA RÉPUBLIQUE DE CICÉRON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, Delagrave, 1869.). . . . . 2 fr.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH. 1.

LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

Maître de conférences à l'École normale supérieure

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1874

Nous publions le *Mémoire sur la Philosophie de Socrate* couronné par l'Académie des sciences morales et politiques en décembre 1868. Ce *Mémoire*, remanié quant à la forme, n'a subi aucun changement de grande importance pour le fond et pour la doctrine ; mais nous y avons ajouté des documents nouveaux qui nous semblent propres à confirmer nos premières conclusions.

MÉTHODE A SUIVRE

DANS L'ÉTUDE DES DOCTRINES DE SOCRATE

I. Une opinion assez naturelle et assez répandue attribue aux *Mémorables* plus de valeur historique qu'aux *Dialogues*. « Le témoignage de Xénophon », dit M. Grote, « est plus exact et plus impartial que celui de Platon. » Si l'on entend par la valeur historique la valeur biographique, on peut accorder la supériorité des *Mémorables*; mais, dans l'histoire des doctrines, Xénophon ne doit-il pas offrir moins de garanties d'exactitude comme philosophe et d'impartialité comme avocat?

D'abord, le sens philosophique manque à Xénophon. « Je ne suis, » dit-il, « qu'un homme « ordinaire, mais je sais que la première édu« cation morale vient de la nature; après elle, « consultons les hommes sages et éclairés, non

« ceux qui savent l'art de tromper. Peut-être « mon style est-il dépourvu d'élégance. Je ne « suis point jaloux d'un tel avantage. Mon seul « but est de donner les leçons nécessaires à « ceux qui se forment à la vertu ; or, ce ne « sont pas des mots qui peuvent instruire, ce « sont des pensées, si elles sont bonnes. J'é- « cris pour être vrai, non pour faire des so- « phistes, mais des sages et des gens de « bien. » Xénophon est trop modeste. Il n'est point un homme ordinaire, mais ce n'est pas non plus un philosophe. Il se montre même dédaigneux de la spéculation philosophique et fort peu habile dans la « définition des objets » à laquelle son maître attachait, selon lui, tant d'importance. Nous lirons dans les *Mémorables* plus d'une phrase naïve comme la suivante : « Il serait *trop long* de rapporter comment Socrate définissait *toutes* choses (ᾗ πάντα διωρίζετο). » Génie pratique et un peu étroit, Xénophon s'attache à la lettre bien plus qu'à l'esprit de l'enseignement de Socrate ; or, dans ce cas, la lettre même finit toujours par être mal saisie et plus ou moins altérée.

D'ailleurs, Xénophon a surtout pour but de peindre, dans les *Mémorables*, l'homme et le mo-

raliste, non le philosophe. Il veut nous montrer ce que, pour sa part, il goûtait le plus dans Socrate. La nature même de son apologie l'excite, indépendamment de ses goûts et de ses aptitudes, à voiler le plus possible le côté spéculatif des doctrines de son maître. N'accusait-on pas ce dernier de vouloir pénétrer les mystères de la nature et les secrets de la divinité? Ne le confondait-on pas avec ces sophistes qui se plaisent aux discussions subtiles et aux spéculations oiseuses? Les *Entretiens mémorables* furent publiés à une époque où Socrate était encore impopulaire. Xénophon ménage beaucoup plus que Platon les opinions reçues; il est plus politique. S'il réussit admirablement à reproduire dans ses grands traits la morale pratique de Socrate, il laisse dans l'ombre, autant qu'il peut, le philosophe et le dialecticien. Il voudrait nous montrer dans Socrate un honnête citoyen, peu novateur, fidèle aux traditions religieuses de son pays. Mais, si on s'en tenait à ce Socrate affaibli, pourrait-on rien comprendre à l'immense révolution philosophique dont Socrate fut le promoteur? comprendrait-on davantage les *Nuées* d'Aristophane et l'accusation de Mélitus? La vie et la

mort de Socrate ne peuvent s'expliquer que par ses spéculations philosophiques.

Pourtant, quelque soin que Xénophon ait pris de représenter un Socrate orthodoxe, le philosophe novateur se trouve dessiné dans les *Mémorables* en traits impossibles à méconnaître. Xénophon nous révélera malgré lui ce remueur d'idées, cet accoucheur d'esprits, ce curieux chercheur qui s'efforce de *tout* définir, qui interroge d'abord la nature, puis sa propre pensée, et qui ne cessa jamais de poser des questions à lui-même ou aux autres.

Nous arriverons même, par la comparaison de Xénophon avec Platon et Aristote, à un résultat inattendu : dans la question de la volonté et du libre arbitre, Socrate, au témoignage de Xénophon et d'Aristote, a été plus idéaliste, plus radical et plus paradoxal que Platon, et ce dernier a, sur ce point, adouci la doctrine de son maître.

Si nous découvrons ainsi dans Xénophon même les traces d'une spéculation hardie, n'aurons-nous pas le droit d'en conclure que Socrate devait être plus hardi encore et plus spéculatif? Xénophon, auquel nous aurons perpétuellement recours, nous fournira donc, au sujet de

Socrate, des témoignages très-précieux, quoique incomplets.

Platon, outre qu'il n'a rien omis des idées de Socrate, y a encore énormément ajouté. Si on excepte quelques passages qui ont presque le caractère d'une biographie intellectuelle de Socrate, les œuvres de Platon ne semblent d'abord fournir par elles-mêmes aucun moyen de discerner les idées socratiques. Cependant, tout ce qu'il y a d'élémentaire dans Platon, et comme d'exotérique, doit être le plus souvent rapporté à son devancier. Une lecture attentive du texte fait d'ailleurs découvrir certaines phrases par lesquelles Platon distingue lui-même sa théorie des doctrines socratiques[1]. Les spéculations

[1] Nous en verrons bien des exemples. Dans le *Phédon*, le discours de Socrate se divise en deux parties bien distinctes : l'une où il parle pour son propre compte, l'autre où il parle pour Platon. Dans la *République*, le premier livre est consacré à exposer la théorie socratique du juste comme étant « le plus avantageux, le plus utile, le plus convenable. » Puis Platon met dans la bouche de ses propres frères une objection à Socrate qui annonce le point de vue des « Idées. » — Socrate, disent les frères de Platon, a apprécié la valeur de la justice par ses conséquences et ses avantages extérieurs ; mais il faut examiner ce qu'elle vaut en elle-même, indépendamment des dieux et des hommes, et si la justice *en soi*, dans son Idée, est préférable à l'injustice. C'est le point de vue platonicien opposé au point de vue socratique. Des artifices de composition semblables se

transcendantes sur les choses « en soi » sont toutes platoniciennes. Elles offrent même parfois des contrastes avec des doctrines moins élevées, contenues dans d'autres dialogues. Ces contrastes, qui ont fait croire à des contradictions et qui ont pour but d'initier, par l'exposition de doctrines préparatoires, à la théorie des Idées, sont un critérium utile et trop négligé pour discerner la part du disciple et celle du maître.

Si les doctrines socratiques sont notablement augmentées par Platon, il y a du moins une chose qu'il a fidèlement exprimée : c'est la méthode de son maître. Les applications qu'il en fait sont d'une variété et d'une force inconnues à Socrate ; mais les procédés généraux sont les mêmes. Xénophon, frappé exclusivement des résultats pratiques et moraux, comprend peu de chose à la *méthode dialectique ;* Platon, au contraire, l'adopte et l'applique jusqu'au bout ; tout ce qu'il découvre par elle, il semble le considérer comme le bien de Socrate et non comme le sien propre : il fait ainsi re-

retrouvent dans presque tous les autres dialogues, quand on les lit avec soin. Sous les fantaisies de l'imagination, Platon cache toujours un dessein très-systématique.

monter la gloire de ses doctrines jusqu'à celui auquel il doit sa méthode.

Est-ce à dire qu'on doive restituer toutes les théories métaphysiques à Platon, et que quelques principes élémentaires soient seuls la part de Socrate? Nullement. Le germe déjà développé de plusieurs grandes théories se retrouve dans l'enseignement de Socrate; ce dernier a même eu, sur plusieurs points, des idées tellement systématiques et contraires à l'opinion commune que Platon a senti le besoin de les modérer.

Remarquons en outre que Platon conserve toujours, dans ses dialogues, une certaine vraisemblance : il a un sens artistique et dramatique trop parfait pour attribuer à ses personnages des doctrines dont ils n'auraient pas possédé au moins le germe. C'est ce qui explique, dans ses œuvres, ces divergences d'idées secondaires dont nous parlions tout à l'heure. Nous sommes persuadé qu'il n'y a pas dans Platon une seule contradiction positive sur un point important; mais il y a des personnages divers, des rôles divers, des *points de vue* divers. Le pythagoricien Timée ne parle pas et ne doit pas parler comme l'éléate Parménide; et de même, Socrate n'expose jamais dans Platon

que des doctrines analogues à celles qu'il a réellement professées, quoique d'une portée qu'il ne leur avait pas donnée lui-même. Ce qui n'était qu'une faible lueur chez le maître, devient chez le disciple une éclatante lumière ; mais le foyer n'est point différent. Admettre le contraire, c'est croire que Platon a choisi arbitrairement ses personnages. Ce serait donc par hasard que Socrate, qui joue le premier rôle dans le *Théétète*, devient simple auditeur dans le *Sophiste*, dans le *Parménide*, dans le *Timée*, et disparaît même dans certains dialogues? Une semblable opinion est en désaccord avec tout ce que nous savons de l'art grec et principalement de l'art platonicien.

Si l'on était réduit aux témoignages de Xénophon et de Platon, on devrait modérer l'un par l'autre. Socrate est amoindri et vulgarisé dans Xénophon; de son côté, Platon idéalise tout ce qu'il touche : le vrai Socrate était intermédiaire, mais plus près de Platon que de Xénophon.

Heureusement, nous pouvons ajouter à ces deux autorités le témoignage décisif d'Aristote, qui a été trop négligé. Nous trouverons, dans les *Morales*, des passages auxquels on n'avait

pas fait attention et qui répandent une entière clarté sur les doctrines capitales de Socrate. Nous mettrons particulièrement en évidence un critérium inaperçu, quoique bien simple, pour distinguer le système de Socrate sur la volonté du système platonicien; par la comparaison des textes d'Aristote avec les *Mémorables* et avec le *Deuxième Hippias*, nous espérons avoir mis ce point hors de doute.

C'est toujours par les textes de Xénophon que nous commencerons nos recherches; c'est à Aristote que nous demanderons de trancher les questions douteuses; Platon ne viendra qu'en dernier lieu, pour confirmer et expliquer les *Mémorables*, non pour les contredire, et nous nous attacherons sans cesse à distinguer la doctrine du maître et celle du disciple tout en montrant leur point de contact.

En définitive, il nous semble qu'on a beaucoup exagéré la difficulté de reconnaître les doctrines de Socrate à l'aide de Xénophon et de Platon : on a cru qu'il existait de notables divergences entre les témoignages des deux disciples; mais une étude patiente des textes, confrontés avec les jugements d'Aristote, fait reconnaître qu'il n'y a

aucune opposition sérieuse de doctrine entre les *Mémorables* et les *Dialogues*. La critique allemande, en général, dans ses admirables études, ne s'est-elle point trop plu à chercher partout des contradictions? Au lieu d'accepter tous les témoignages et d'en découvrir l'unité, elle met fort souvent les témoins en suspicion, les oppose l'un à l'autre et à eux-mêmes, fait parfois un choix systématique, rejette ce qui lui déplaît, et va jusqu'à nier l'authenticité d'un livre quand ce livre ne s'accorde pas avec l'interprétation qu'elle préfère. La critique anglaise, au contraire, semble tout accepter sans vouloir parfois voir autre chose que la lettre; dans une excellente intention de fidélité, elle juxtapose les témoignages comme ils se présentent, et reste trop souvent à la surface des doctrines sans en montrer l'unité intime : aussi finit-elle par être infidèle à l'esprit de la philosophie antique. En face de la diversité des témoignages, ne vaudrait-il pas mieux accepter le plus possible et faire effort pour tout expliquer? Par exemple, au lieu d'établir des oppositions artificielles entre Xénophon et Platon, ne faudrait-il pas tenir compte de toutes leurs affirmations et en chercher de son mieux le lien intelligible?

II. Par cette méthode, qui nous semble la seule rigoureuse, nous arriverons à reconnaître que le vrai Socrate, le Socrate complet, celui dont l'influence est toujours vivante et dont la mort fut non une défaite, mais un triomphe, est le Socrate de Platon. Socrate nous apparaîtra dans les *Dialogues*, sinon tel qu'il a été toujours, du moins tel qu'il eût voulu être, tel qu'il s'est efforcé d'être. Or, selon la propre doctrine de Socrate, chacun ne s'efforce d'être manifestement que ce qu'il est déjà en germe. Nous devrons donc trouver dans Platon, sinon le Socrate purement *réel*, du moins le Socrate *vrai*, dont l'autre ne fut que la réalisation vivante. Pour emprunter à Platon son propre langage, nous dirons qu'il a su admirablement nous faire contempler l'*idée* de Socrate. Et après tout, c'est l'idée, c'est l'esprit plus que la lettre qui importe à la philosophie. Il y a dans toute âme de philosophe une pensée qui se développe et une dialectique vivante dont l'individu lui-même ne se rend peut-être pas entièrement compte, mais qui n'en est pas moins réelle, et qui constitue sa vraie originalité. Jetez sur cette métaphysique nécessairement méthodique et abstraite la variété des

événements de chaque jour et les mille accidents de la vie concrète; recouvrez cette trame de tous les fils entre-croisés d'une existence individuelle qui se développe dans le temps et dans l'espace; et, au lieu du Socrate abstrait, systématisé par Platon, vous aurez le Socrate vivant, en apparence étranger à la métaphysique.

Le Socrate de Xénophon est vrai aussi, mais seulement à moitié; celui-là on ne l'aurait pas mis à mort.

Sans doute, dans tous les chefs-d'œuvre de Platon, il y a autre chose que Socrate : on y trouve Pythagore et Parménide, et surtout on y trouve Platon lui-même. Mais aussi, Socrate y est tout entier, et on n'a plus pour ainsi dire, en s'aidant de Xénophon et d'Aristote, qu'à le détacher.

L'historien de la philosophie n'est pas un biographe; c'est un dialecticien. Il faudrait pouvoir réunir à l'observation et à l'examen scrupuleux des textes relatifs à Socrate, quelque chose de cette spéculation platonicienne qui peut seule en découvrir l'esprit et le vrai sens. Pour retenir tout ce que la méthode d'interprétation platonicienne a de légitime, en rejetant tout ce qu'elle peut avoir d'inexact, il serait bon de s'attacher, comme Platon, aux parties su-

périeures de la doctrine socratique, et non pas seulement, comme Xénophon, aux parties inférieures. Les parties supérieures d'un système, en effet, indiquent mieux la vraie direction de l'ensemble, la fin à laquelle le système entier aspire et vers laquelle il se soulève avec un effort plus ou moins heureux. Aristote vient à l'appui de la méthode platonicienne lorsqu'il dit que, pour comprendre la vraie nature d'un être, il faut le regarder, non pas dans son ébauche ni dans ses imperfections, mais dans son développement le plus parfait, dans son achèvement, et par conséquent dans sa beauté : car la vraie nature d'un être, c'est moins ce qu'il est en tel ou tel moment de la durée, que la fin à laquelle il tend ; est-ce chez les embryons ou les monstres qu'on doit chercher l'humanité, ou n'est-ce pas plutôt chez l'homme fait qui possède ses facultés en leur plénitude? Il y a dans les pensées d'un philosophe une direction commune qui les fait converger vers une pensée plus haute où toutes les autres s'achèvent, s'expliquent, prennent leur sens le plus juste, et qui est en définitive la vraie pensée du philosophe. C'est aussi, pour le philosophe lui-même, la plus

difficile à traduire et à faire comprendre. Dans Platon, dans Aristote, comme dans Socrate, on découvre une idée dominante et pour ainsi dire finale qui n'est pas toujours la plus aisée à apercevoir; c'est là, pourtant, que le système se révèle enfin dans sa pure essence; c'est là aussi que l'historien doit le saisir et le juger : car le point où le philosophe semble soulevé au-dessus de lui-même, c'est celui où il est vraiment lui-même.

Comme ces heures où on se possède et où on arrive à manifester sa pensée sans ombre sont plus rares que les moments de médiocrité et de demi-lumière, c'est souvent dans un certain nombre de pensées achevées que le philosophe se révèle le mieux. Car il n'est pas facile de se soutenir longtemps au plus haut point qu'on puisse atteindre : combien il est plus aisé de retomber même au-dessous de soi! Cependant, c'est surtout vers ces sommets de la pensée que l'historien, pour être juste, devra tourner ses regards. Il connaîtra mieux les maîtres de la pensée humaine s'il les connaît par leurs grands côtés : son interprétation, tout en reproduisant avec fidélité les traits du modèle historique, sera plus vraie en même temps qu'elle

sera plus belle. Un peintre qui veut représenter un grand homme doit obtenir d'abord la plus parfaite ressemblance matérielle; mais est-ce tout? Non, il doit atteindre, par l'expression, à la vraie ressemblance morale. Pour cela, devra-t-il présenter les traits de son modèle comme au repos et dans un état d'indifférence ou de vulgarité? Ce serait choisir l'instant où l'homme intérieur est dominé par la fatalité extérieure et où sa liberté est voilée par la tyrannie des circonstances : il croirait peindre l'homme lui-même et ne représenterait que l'action des choses sur la personne. Sans rien altérer, le peintre doit discerner et mettre en relief, éclairés d'un rayon de lumière intérieure, les traits caractéristiques où s'est fixée pour toujours la trace de la pensée originale, de la passion propre et de la volonté personnelle.

Cette méthode d'interprétation vraiment fidèle, qui n'est qu'une stricte justice rendue au génie, devient plus nécessaire à l'égard de Socrate qu'à l'égard de tout autre, puisque Socrate lui-même n'a rien écrit et qu'on est obligé de reconstruire sa doctrine avec des éléments étrangers; — œuvre d'art plus difficile encore que l'œuvre d'érudition.

En outre, le philosophe qu'il s'agit de faire revivre enseignait en conversant ; il interrogeait les autres et s'interrogeait lui-même avec une curiosité insatiable ; or ceux qui savent si bien interroger savent aussi suggérer plus d'une réponse que la question même renfermait d'avance. Combien d'idées neuves, combien d'aperçus ingénieux, combien de sentiments gros de pensées, Socrate a dû livrer dans la chaleur de l'entretien aux esprits si divers avec lesquels il entrait en communication ! Beaucoup de ses réflexions, beaucoup de ses opinions n'ont pu parvenir jusqu'à nous ; cependant on en devine l'existence et l'importance à voir le mouvement extraordinaire et la forte impulsion imprimés par Socrate à la philosophie de son époque. Ce chercheur « toujours à la piste des idées », n'est connu de nous que sous des traits nécessairement incomplets ; plus d'une ligne, plus d'une vive nuance manque à sa physionomie, sans qu'il nous soit permis de suppléer par la fantaisie à ce que les témoignages ne nous donnent pas ; mais au moins, dans ce travail de restauration, il est un procédé légitime : ce serait de marquer d'un dessin précis et de colorer avec vigueur les traits dont nous sommes

certains et les détails authentiques de la physionomie. Ainsi, par une juste compensation, la vivacité même des traits que nous connaissons ferait deviner ce que nous ne connaissons pas. Ce serait seulement un des aspects du modèle; et néanmoins l'âme à jamais vivante y brillerait encore tout entière.

Les entretiens rapportés par Xénophon et par Platon ont une vérité dramatique qui nous permettra d'animer l'exposition des doctrines par de fréquentes citations empruntées à ces deux compagnons de Socrate. Ce que notre exposition pourrait avoir d'abstrait en certains moments sera ainsi ramené à une réalité plus frappante, grâce à ces pages où Socrate prend la parole sur les sujets les plus divers. Précisément parce que Socrate n'a rien écrit, nous devons citer souvent ce que ses disciples ont mis dans sa bouche; le fond de sa pensée ne se dégagera que mieux de ces formes variées qu'elle a reçues dans les écrits d'autrui. En combinant ainsi tous les moyens que nous avons à notre disposition, sans en négliger aucun, nous pourrons obtenir un double résultat : reproduire au moins partiellement ce que Socrate a dit, et faire entrevoir ce

que Socrate aurait écrit s'il avait voulu écrire. Lorsque les témoignagnes formels feront défaut sur un point important et que nous serons obligés de soumettre Socrate aux procédés de maïeutique qu'il employait lui-même, je veux dire de l'accoucher, nous ne considérerons ce moyen que comme une dernière ressource et nous ne présenterons le résultat que comme une conjecture. On prête à Socrate ce mot plus ou moins authentique, et justifié d'ailleurs par le *Phèdre* de Platon plus que par les autres dialogues : — Que de choses auxquelles je n'ai jamais pensé ! — Nous ne voudrions nullement mériter ce reproche, et, les textes en main, nous croyons l'avoir évité ; mais nous voudrions encore moins que ce grand homme pût nous reprocher de l'avoir rapetissé à notre taille ; ce que nous voudrions plutôt, c'est qu'il pût s'écrier en lisant ce livre : — Combien de choses que j'ai dites ! Combien de choses aussi que j'avais pensées ! Oui, ce sont bien là les fruits légitimes de mon intelligence ; ce sont là, tout ensemble, et les vérités que j'ai mises au jour, et les vérités dont mon âme était grosse.

Décembre 1867.

LIVRE PREMIER

DIALECTIQUE DE SOCRATE

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRES ÉTUDES DE SOCRATE. — SA CURIOSITÉ UNIVERSELLE.

« Tu me plaisantes toujours et me dédaignes », dit Socrate à Callias[1], « parce que toi, tu as donné « beaucoup d'argent à Protagoras en vue de la « sagesse, ainsi qu'à Gorgias, à Prodicus et à une « foule d'autres, tandis que nous, tu vois que nous « sommes *ouvriers de la philosophie par nous-* « *mêmes* (ἡμᾶς δ'ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας « ὄντας). » Dans ce passage, Socrate ne parle pas seulement de lui, mais encore de ses compagnons : ils s'occupent ensemble, dit-il, à produire *par eux-mêmes* la philosophie. Cette expression met en relief le caractère personnel et original de la philosophie socratique : ce n'est point un ensemble d'idées venues du dehors et dont la mémoire seule se serait chargée, mais le fruit intime de l'âme conçu dans son union avec la vérité; ce n'est point une sorte de denrée intellectuelle achetée au comptoir des so-

[1] Xénoph., *Banquet*, 5. — Cf. Platon, *Lachès*, 186, *c*.

phistes, mais l'œuvre commune de Socrate et de ses amis.

Est-ce à dire que Socrate n'ait pas eu de maîtres dans sa jeunesse, et qu'il n'ait suivi les leçons de personne? C'est la conclusion que les critiques allemands, surtout Ritter[1], ont voulu tirer du passage cité plus haut; mais ils ont exagéré l'importance d'une expression isolée, qui s'applique au groupe entier de Socrate et de ses amis. Quand le Socrate moderne, Descartes, parle de *construire lui-même* toute la philosophie, faut-il en conclure qu'il n'ait eu ni professeurs ni livres à sa disposition? Nous ne trouvons dans le passage de Xénophon qu'une opposition ironique entre les coûteuses leçons des sophistes et les entretiens gratuits de Socrate; Xénophon ne veut pas nier pour cela l'instruction que Socrate avait dû recevoir dans la première partie de sa vie.

Quand on parle des *maîtres* de Socrate, il faut bien interpréter cette expression. Socrate a pu entendre beaucoup de philosophes et lire beaucoup d'ouvrages philosophiques sans être à proprement parler le disciple de personne. Qu'il cherchât à connaître les doctrines des sages et à se perfectionner en communiquant personnellement avec eux, c'est chose si probable qu'on l'admettrait même en l'absence de témoignage précis. Socrate allait conversant avec tout le monde, et de préférence

[1] *Histoire de la phil. anc.*, t. II, p. 15. (Trad. Tissot.)

avec les hommes les plus célèbres; il apprenait d'eux beaucoup de choses et leur en apprenait à son tour. Il avait autant de maîtres que d'interlocuteurs instruits; ses compagnons eux-mêmes étaient à l'occasion ses maîtres : un Simmias l'initiait aux spéculations des pythagoriciens; un Euclide lui faisait connaître les subtilités de la dialectique éléate; un Platon lui confiait ses propres spéculations, et lui en faisait accepter une partie, rejeter l'autre. Les socratiques étaient des compagnons, des amis, et plus encore; de là un enseignement mutuel préparé par une mutuelle sympathie. L'un avait entendu dire ceci à un philosophe ou à un sophiste illustre, l'autre avait pensé cela par lui-même; on demandait à Socrate son avis; on examinait le pour et le contre : on élaborait en commun des idées qui avaient parfois une origine étrangère, et que Socrate, au besoin, savait s'assimiler.

En outre, Athènes était devenue à cette époque un centre où toutes les doctrines venaient se produire, une arène où elles entraient en lutte. Socrate ne manquait jamais d'assister aux séances ou aux entretiens scientifiques, à moins qu'il ne fallût payer trop cher les Protagoras ou les Prodicus. Encore déboursait-il quelque chose en faveur de ce dernier, qui avait des leçons « à tous les prix ». Socrate se trouva ainsi en rapport, directement ou indirectement, avec toutes les idées qui avaient pris naissance dans les diverses écoles philosophiques. Et il ne dédaignait pas plus les livres que les discours. « Je

« m'en vais scrutant avec mes amis tous les tré« sors que les anciens sages, τῶν πάλαι σοφῶν, « nous ont laissés par écrit dans leurs livres, et « si j'y trouve quelque chose de bon, j'en fais mon « profit[1]. »

Cependant, il ne faudrait pas croire que Socrate ne reçut jamais d'enseignement plus précis et plus régulier. D'abord, il eut pour maître de *musique* Damon, au témoignage de Platon lui-même[2]. L'éducation primitive, à Athènes, se divisait en deux branches : la gymnastique pour le corps, la musique pour l'esprit. Ce dernier mot n'avait pas la signification limitée qu'il a de nos jours. La musique comprenait au début tout ce qui dépendait du domaine des neuf Muses : elle enseignait, non-seulement à se servir de la lyre ou à remplir un rôle dans un chœur, mais encore à apprendre et à réciter des compositions poétiques, à acquérir une prononciation exacte et élégante, qualité importante dans une langue rhythmée et accentuée. A mesure que le cercle des idées s'élargissait, la musique comprit une instruction plus ample et plus variée. Au cinquième siècle avant Jésus-Christ, les *maîtres de musique* possédaient toute l'instruction et tout les talents de l'époque : ils enseignaient ce qu'on connaissait en astronomie, en géographie et en physique ; ils étaient capables de soutenir des discussions avec leurs disciples sur tous les pro-

[1] Xénophon, *Mémorables*, I, VI, 45.
[2] Platon, *Phèdre*, 96.

blèmes qu'agitaient alors les hommes adonnés aux choses de l'esprit. Tel était le rôle de Lampros, d'Agathoclès, de Pythoclide, de Damon[1]. Les deux derniers furent maîtres de Périclès, et Damon fut banni d'Athènes, non-seulement à cause de son illustre disciple, mais à cause de ses propres spéculations, trop larges et trop libres[2]. Damon était le digne compagnon d'Anaxagore et en partie occupé aux mêmes études, le champ des connaissances n'étant pas encore assez large pour être divisé en domaines fixes et exclusifs. C'est ainsi que le poëte Euripide partageait les idées philosophiques d'Anaxagore; c'est ainsi que le rival d'Euripide dans la tragédie, Ion de Chios, qui fut l'ami de Cimon, exposait une théorie physique des trois éléments[3]. Damon, outre la connaissance des doctrines d'Anaxagore, n'était pas étranger aux théories musicales et métaphysiques des Pythagoriciens[4]; comme ces derniers, il attachait une grande importance morale à l'harmonie, et il allait jusqu'à dire : « On ne saurait toucher aux règles de la musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État[5]. » Croit-on que les leçons d'un tel maître soient

[1] Voy. Grote, *Histoire de la Grèce*, t. XII, p. 168.

[2] Voy. Plat., *Protag.*, 316 d; *Lachès*, 180 d; *Ménex.*, 236 a; *Alcib. maj.*, 188 c; Plutarq., *Périclès*, ch. IV. Cf. Xén., *Mém.*, I, 2, 46.

[3] Isoc., *Or.*, XV, *De permut. s.*, 287. Cf. Brandis, *Gesch. der Gr. Rœm. Phil.*, part. I, s. 48, p. 196.

[4] Heindorf, *ad Plat. Protag.*, p. 490. V. Plat., *Rép.*, III, 400; et IV, p. 424.

[5] *Rép.*, IV, p. 424.

restées sans influence sur Socrate? Ce dernier, déjà vieux, étudiait encore la musique avec Connos[1].

Outre les arts *phonétiques*, Socrate s'était familiarisé avec les arts plastiques. Son père lui avait appris la sculpture, et on montrait au Parthénon des *Grâces voilées*, ouvrage de Socrate[2]. Dans les *Mémorables*, ce dernier parle de sculpture avec Cliton et de peinture avec Parrhasius.

En fait de sciences proprement dites, Socrate apprit la géométrie avec Théodore de Cyrène[3], et il avait une instruction plus qu'ordinaire en mathématiques et en astronomie, études auxquelles il n'attachait pourtant que peu d'importance. C'est Xénophon lui-même qui nous apprend ce fait.

Socrate assista aussi à plusieurs leçons de Prodicus sur la valeur et le sens des mots. Il le répète en beaucoup d'endroits dans les dialogues de Platon[4]. Dans le *Ménon*, il se dit provisoirement le *disciple* de Prodicus, non sans quelque ironie. Dans le *Cratyle*, on lui fait dire plaisamment qu'il pourrait expliquer la nature des noms, s'il avait entendu les leçons de Prodicus à cinquante drachmes par tête, mais qu'il n'a reçu que la leçon à une drachme. Or, en dépit de ces plaisanteries, il est certain que les études de

[1] Plat., *Euthyd.*, p. 272 ; *Ménexène*, p. 335.
[2] Pausanias, I, 22, 8.
[3] Xénoph., *Memor.*, IV, VII, n° 3 et ss.
[4] *Protagoras*, 341, a. *Ménon*, 96, d ; *P. Hippias*, c. 282, c ; *Charmide*, 163, d ; *Cratyle*, 384, b.

Prodicus lui furent utiles : les définitions des mots, dans lesquelles le sophiste se montrait fort versé, conduisaient aux définitions des choses. Quand Prodicus, par exemple, distinguait *désirer* et *vouloir*, la distinction n'était pas trop méprisable, quoique Socrate la tourne en ridicule dans le *Protagoras;* nous aurons même lieu de regretter que Socrate n'ait pas mieux compris cette distinction. Outre ses études sur les mots, Prodicus s'occupait aussi de morale. Dans les *Mémorables*, Socrate dit qu'il *se souvient* du fameux apologue de Prodicus: Hercule entre la vertu et le vice[1]. On ne peut nier l'élévation des pensées dans cette allégorie[2], bien que ce fût peut-être un morceau d'apparat. Sans prétendre que Socrate doive beaucoup à Prodicus, nous croyons cependant, s'il est permis de le dire, qu'il en a eu au moins *pour son argent.*

Socrate, on le voit, ne négligeait aucune occasion de s'instruire, fût-ce auprès de quelque sophiste : sa curiosité était universelle.

Parmi ceux qu'il entendit dans sa jeunesse et qui durent produire sur lui une grande impression, il faut compter Parménide. Platon répète à

[1] *Mém.*, II, I, 12.

[2] « Cependant, dit le professeur Maurice (*Moral and metaphysical philosophy*, IV, 2; I, II, 109), l'effet de la leçon est bon ou mauvais : si Hercule vise seulement à être le plus fort des hommes en résistant à l'enchanteresse, il aurait mieux valu, pour le monde et pour lui-même, qu'il cédât à ses séductions. » Sans doute la leçon de Prodicus pouvait être prise du mauvais côté, mais il en était ainsi des leçons de Socrate même.

trois reprises[1] que Socrate très-jeune entendit Parménide très-vieux, et un fait attesté trois fois par Platon est certainement historique. Fülleborn[2], Schleiermacher[3], et M. Cousin[4], ont prouvé qu'il n'y a là aucune impossibilité chronologique[5].

On peut admettre que Socrate avait dix-sept ou

[1] *Théétète*, 183, e; *Sophiste*, 217, e; *Parménide*, 127, b. — « Je « crains que nous n'ayons mauvaise grâce à critiquer Mélisse et « ceux qui soutiennent que tout est un et immobile; mais je l'appré- « hende moins pour eux tous ensemble que pour le seul Parménide. « Parménide me paraît tout à la fois *respectable et redoutable*, pour « me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté, moi fort jeune, lui « étant fort vieux ; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une « profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur que nous « ne comprenions point ses paroles et encore moins sa pensée. » *Théétète*, trad. Cousin, p. 154. — « Pythodore me raconta qu'un jour « Zénon et Parménide arrivèrent à Athènes pour les grandes Pana- « thénées. Parménide, déjà vieux et blanchi par les années (il avait « près de soixante-cinq ans), était beau encore, et de l'aspect le plus « noble. Zénon approchait de la quarantaine; c'était un homme bien « fait, d'une figure agréable, et il passait pour être très-aimé de Par- « ménide. Ils demeurèrent ensemble chez Pythodore, hors des murs, « dans le Céramique ; et c'est là que Socrate vint, suivi de beau- « coup d'autres personnes, entendre lire les écrits de Zénon, car c'é- « tait la première fois que celui-ci et Parménide les avaient apportés « avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune. » (*Parménide*, tr. Cousin.)

[2] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, t. VI, p. 12.

[3] Arguments.

[4] *Fragments de philos. ancienne*, art. Zénon d'Élée.

[5] Seulement M. Cousin croit que Socrate devait avoir dix ans environ à l'époque de cette entrevue. Cette assertion, si peu vraisemblable en elle-même, n'est appuyée que sur des raisons d'une extrême faiblesse. D'après Diogène, Zénon florissait vers la soixante-dix-neuvième olympiade. (Diog. Laert., IX, 28.) M. Cousin en conclut que c'est vers cette époque qu'il est venu à Athènes; Socrate aurait eu « au plus dix ans. » Mais pourquoi supposer que Zénon n'a fleuri que vers sa *quarantième* année? N'est-il pas probable, au contraire, qu'il était

dix-huit ans à l'époque de l'entretien. Rien d'étonnant à ce qu'il ait subi l'influence des hautes spéculations éléatiques. En tout cas, comme il connaissait Pythodore, qui avait payé cent mines les leçons de Parménide[1], ainsi que Callias, tous les deux de-

célèbre bien auparavant? « Zénon, dit M. Cousin, arrivé à Athènes à l'âge de près de quarante ans, y jeta un grand éclat pendant son séjour, à ce que Platon nous apprend. Il y donna des leçons à l'élite de la jeunesse athénienne. Plutarque assure même qu'il enseigna à Périclès la philosophie de Parménide. Ainsi cette époque peut être considérée comme la plus brillante de sa vie, et, par conséquent, c'est à celle-là que *peut* très-bien se rapporter ce que dit Diogène, que Zénon fleurit à la soixante-dix-neuvième olympiade. » — Hypothèse gratuite. Diogène peut tout aussi bien avoir reculé d'une dizaine d'années le moment à partir duquel Zénon dut jeter de l'éclat. Très-célèbre à quarante ans, ce philosophe dut commencer à l'être au moins à trente; est-il vraisemblable qu'un enfant de *dix ans au plus* ait assisté à un entretien philosophique? Toute la chronologie de M. Cousin dans son article nous semble être en retard d'une dizaine d'années. Nous pensons avec MM. Fynes, Clinton, Brandis, Karsten et Grote, que le témoignage de Platon est une preuve meilleure, au sujet du temps où vécurent Parménide ou Zénon, qu'aucune des vagues indications qui semblent le contredire dans Diogène et ailleurs. M. Clinton (*Fast. H.*, vol. II. *App. C*, 21, p. 364) croit que Socrate avait une quinzaine d'années au moment de l'entretien. M. Grote trouve cet âge encore trop jeune. « Les *convenances* antiques ne permettaient pas une conversation avec « un éminent philosophe à un âge aussi tendre que celui de quinze « ans, où Socrate n'était pas encore inscrit sur le registre des citoyens, « et n'avait aucune qualité pour la plus petite fonction militaire ou ci- « vile. Je ne puis m'empêcher de croire que Socrate dut avoir alors « plus de vingt ans. (*Hist. gr.*, t. XII, p. 162.) On peut objecter qu'il n'était pas nécessaire d'être inscrit sur le registre des citoyens pour converser avec Parménide. Il était naturel d'admettre comme assistants des jeunes hommes tout occupés de philosophie et pour qui l'entretien était une leçon. Les philosophes de l'antiquité, et Socrate tout le premier, conversaient beaucoup avec les jeunes gens, et à un âge où ceux-ci n'avaient pas encore de barbe.

[1] Voy. le *Premier Alcibiade* et le Commentaire d'Olympiodore. « Py-

venus *habiles*, il a dû entendre parler bien des fois des principes éléatiques.

Socrate, dans la suite, dut encore mieux connaître la philosophie d'Élée par l'intermédiaire d'Euclide, qui s'attacha à lui après s'être déjà occupé des Éléates[1]. Euclide poussait la dialectique de Zénon jusqu'aux subtilités contentieuses, ce qui lui attira le blâme de son nouveau maître[2]. Il est vraisemblable qu'il faisait partie de ces anciens disciples de Socrate qui n'avaient pu rejeter complétement leurs premières opinions[3].

La trace de la dialectique d'Élée se retrouve certainement dans Socrate : considérer un problème sous toutes ses faces, ne négliger aucun côté de l'hypothèse, exposer les motifs de négation aussi librement que les motifs d'affirmation (ce qui est essentiel au progrès philosophique), suivre ainsi la ligne négative et la ligne affirmative d'arguments avec une égale persévérance, sans se laisser détourner par les sarcasmes de la foule ; — voilà ce que Parménide conseille à Socrate dans le dialogue de Platon, et ce que Socrate mit en pratique[4]. Dans ce

thodore, fils d'Isolochus, et Callias, fils de Calliade, qui, pour cent mines, sont tous deux devenus *très-habiles* dans l'école de Zénon. » Trad. Cousin, p. 72.

[1] Diog., II, 106 ; III, 6. Cic., *Quæst. acad.*, II, 42. Aristocles, *ap.* Euseb. *Pr. ev.*, XIV, 17.

[2] Diog., II, 30.

[3] Ritter, *Hist. de la ph.*, II, 109. *Musée ph. du Rhin*, 2e année, 3e liv., p. 4. — Cf. Deyks, *de Meg. doct.* — Henne, *École de Még.*

[4] *Parmén.*, 135, 136.

passage du *Parménide*, Platon semble lui-même rattacher en partie la dialectique de son maître à celle de Zénon.

Outre toutes ces influences que Socrate subit plus ou moins dans sa jeunesse, n'a-t-il point reçu des leçons plus suivies de quelque philosophe auquel il se serait attaché? Les critiques allemands s'accordent à le nier. Pourtant des témoignages nombreux nous apprennent que Socrate s'attacha au disciple d'Anaxagore, Archélaüs.

On croit Archélaüs Athénien plutôt que Milésien[1]. La tradition le fait enseigner la philosophie. d'abord à Lampsaque, puis à Athènes[2], et cela à l'époque même de Socrate. N'est-il pas probable, *a priori*, que Socrate dut s'efforcer de se mettre en rapport avec le disciple de cet Anaxagore que Damon avait connu et fréquenté? Damon, Périclès, Anaxagore, Archélaüs, Euripide, Socrate, — entre tous ces personnages il y avait un lien plus ou moins étroit.

Cette intimité probable de Socrate et d'Archélaüs est attestée par un bon témoin contemporain, Ion de Chios, dont nous avons parlé plus haut, et qui lui-même s'occupait de physique et de philosophie[3]. Ce témoignage a échappé à Ritter, qui n'a vu que celui de Diogène d'après Aristoxène. Ce dernier même, quoique fort enclin à la calomnie, ne doit

[1] Simplic., *Phys. fol.*, 6, b.
[2] Euséb., X, 14.
[3] Ion de Chios, *Fragm.*, 9. (Didot, *Fragm. histor. græc.*)

pas être dédaigné à l'excès. Il tenait beaucoup de détails de son père Spintharus[1].

On fait aussi remonter à Timon le syllographe la tradition qui donne à Socrate Archélaüs pour maître[2]. Cette tradition était très-répandue dans toute l'antiquité[3], et Cicéron la reproduit dans les *Tusculanes*. « Ab antiqua philosophia usque ad Socratem, « qui Archelaum, Anaxagoræ discipulum, audierat, « numeri motusque tractabantur, et unde omnia

[1] Nous admettons avec Luzac (*Lect. atticæ*, II, 27, sqq) tout ce qu'il y a de malveillant et de faux dans ses insinuations; mais on peut accepter certains faits sans en accepter pour cela l'interprétation odieuse. Quand Aristoxène nous dit que Socrate fut lié avec Archélaüs, nous n'avons pas de raison pour nier la chose; mais quand il ajoute que cette liaison fut suspecte, nous rejetons cette appréciation calomnieuse, en nous rappelant l'extrême laideur physique de Socrate jointe à sa pureté morale. De même, nous ne croirons pas Aristoxène quand il appelle Socrate un *homme sans éducation*, *ignorant et incontinent* (ἀπαίδευτον, καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀκολαστόν. Alex. *Strom.*, I, 300). Ce sont là de vagues injures qui ne peuvent rien prouver. Socrate se donnait lui-même comme fort ignorant et affectait toujours de ne rien savoir; il avouait aussi qu'il était naturellement porté à l'incontinence et qu'il avait dû se vaincre par l'habitude de la vertu. Qu'en peut-on conclure relativement à son instruction? Rien. — C'est aussi l'avis de M. Grote, t. XII, 252, et de Tychsen, *Ueber dem Prozess der Socrates*, dans la « *Bibliothek der alten Literatur und Kunst.* » Erstes Stück, p. 43.

On a de même accusé Descartes de manquer d'érudition, parce qu'il prétend toujours faire à lui seul sa philosophie. Mais Descartes, au contraire, avait beaucoup lu. (*Disc. de la méth.*, 1re partie.) — Remarquons encore que Socrate fit des vers dans sa prison, qu'il causait poésie avec les poëtes, rhétorique avec Aspasie, etc. Comment prendre au sérieux sa profession d'ignorance?

[2] Clém. Alex., *Strom.*, I, 301. V, IV.

[3] Eusèbe, *Præpar. evang.*, X, 14. Sextus Empir., *adv. Matth.*, IX, 360; Théodoret, *Græcarum affect. curatio.*, serm. 2; t. IV, p, 489. Augustin, *Civit. Dei.*, VIII, 2.

« orirentur, quove reciderent; studioseque ab his « siderum magnitudines, intervalla, cursus, inqui- « rebantur, et cuncta cœlestia. » On sait que Socrate est accusé par Aristophane d'avoir recherché, lui aussi, les choses célestes, τὰ οὐράνια ; et que le poëte comique lui prête toutes les doctrines d'Anaxagore. Socrate, nous le verrons, se plaint, dans l'Apologie platonique, d'avoir été confondu avec ce dernier; mais nous verrons aussi un passage du *Phédon* où il avoue son ancienne passion pour toutes les études physiques. L'intimité avec Archélaüs *le physicien*, nous explique parfaitement la comédie d'Aristophane, si difficile à comprendre quand on rejette ce fait. Socrate, dans la suite, se forma une philosophie originale, fondée sur la connaissance de l'âme; faut-il nier pour cela qu'il ait été physicien avant d'être métaphysicien?

On objecte le silence absolu de Xénophon et de Platon sur Archélaüs; mais les deux apologistes de Socrate devaient se garder de rappeler trop clairement les premières études dont leur maître était accusé; d'ailleurs, ils considéraient avec beaucoup de raison la philosophie de Socrate comme étant son œuvre propre.

Socrate dit lui-même dans le *Phédon*: « Ayant entendu *quelqu'un* lire dans un livre, qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe des choses, j'en fus ravi. » Cette phrase nous apprend d'abord que Socrate n'entendit pas Anaxagore en personne, comme

l'ont prétendu quelques écrivains[1], et ensuite qu'il entendit *quelqu'un* lire les ouvrages d'Anaxagore. N'est-ce pas là une allusion fort vraisemblable à Archélaüs dont Socrate avait suivi les leçons?

Nous pensons donc, contrairement à Ritter, à Bayle[2] et à V. Cousin, que la tradition conservée dans l'antiquité, loin d'être fausse, jette une grande lumière sur la première période des études socratiques. Aristophane a représenté Socrate comme occupé de physique, d'astronomie, de géométrie, de géographie, ayant autour de lui des cartes et des instruments de mathématiques. Il l'a représenté aussi comme un disciple d'Anaxagore. Enfin, il nous le montre occupé de logique, de distinctions de mots et d'idées, discutant, analysant, examinant toutes les faces d'un problème, les raisons pour, les raisons contre. Par là il exprime bien cette tendance aux études logiques qui dut se manifester de bonne heure chez Socrate. Ce dernier avait écouté Prodicus, Zénon, Parménide, qui, pour Aristophane, n'étaient que des sophistes[3]; il se mêlait à tous les entretiens et s'exerçait à parler et à raisonner; il n'en fallait pas davantage

[1] Brucker, *Historia critica phil.*, t. I, p. 525.

[2] Article *Archélaüs*.

[3] Damon était appelé sophiste, comme Anaxagore; Isocrate (*Or.*, XV, *de Permut.*, s. 251) leur donne à tous les deux ce nom, par lequel on désignait tous les maîtres de la jeunesse, musiciens, physiciens, grammairiens et rhéteurs. Plutarque appelle également Damon *un sophiste* : ἄκρος σοφίστης (*Périclès*, c. IV).

pour qu'un poëte comique l'accusât d'apprendre à faire triompher la mauvaise cause.

II. — Dans un passage du *Phédon* évidemment historique[1], Socrate raconte lui-même quelle fut la direction de ses premières études, et on va voir combien les spéculations sur la nature le préoccupèrent d'abord. « Pendant ma jeunesse, il est incroyable « quel désir j'avais de « connaître cette science « qu'on appelle la physique. Je trouvais quelque « chose de sublime à savoir *les causes de chaque « chose, ce qui la fait naître*, ce qui la fait mourir, « ce qui la fait être ; et je me suis souvent tour- « menté de mille manières, cherchant en moi- « même si c'est du froid ou du chaud dans l'état « de corruption, comme quelques-uns le préten- « dent » (les Ioniens : Anaxagore et Archélaüs[2]), « que se forment les êtres animés ; si c'est le sang « qui nous fait penser » (Empédocle[3]), « ou l'air » (Anaximène[4]), « ou le feu » (Héraclite) ; « ou si ce « n'est aucune de ces choses, mais seulement le « cerveau[5], qui produit en nous toutes nos sensa-

[1] C'est l'avis de tous les critiques, notamment de Ritter et de M. Cousin.

[2] Diog., t. II, p. 9, 16.

[3] *Ib.*, VII, 159.

[4] *Ib.*

[5] C'était une opinion alors très-répandue, et qui rappelle le matérialisme de Cabanis et de Broussais. Voy. Diog., VIII, 30. Εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδείας μεχρὶς ἐγκεφάλου· καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς, ὑπάρχειν θυμὸν, φρένας δὲ, καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. — Diogène attribue cette opinion aux Pythagoriciens.

« tions, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui « engendrent à leur tour la mémoire et l'ima-« gination, lesquelles, reposées, engendrent enfin « la science[1]. Je réfléchissais aussi à la corrup-« tion de toutes ces choses, aux changements « qui surviennent *dans les cieux et sur la terre.* »

Ce passage est, dans une certaine mesure, la justification des *Nuées* d'Aristophane. D'après Platon, Socrate avait étudié d'abord toutes les doctrines des Ioniens sur le principe matériel. Il avait recherché *ce qui se passe dans les cieux, sur la terre*, et on peut ajouter avec Aristophane *sous* la terre (τὰ οὐράνια καὶ τὰ ὑπὸ γῆς). D'ailleurs, ce qu'il demandait déjà à la physique, c'étaient les principes métaphysiques, les *causes* de ce qui naît, devient, existe.

Vainement on oppose au *Phédon* les pages de l'*Apologie* où Socrate prétend ne s'être jamais occupé de physique. D'abord un plaidoyer n'exige pas l'exactitude absolue, et on sait qu'il y a dans l'*Apologie* plus d'un argument très-faible; en outre, Socrate avait le droit d'opposer aux accusations de ses ennemis la seconde partie de son existence, si longue et si sérieuse, dans laquelle il avait constamment montré peu de confiance dans la physique. Socrate ne se sentait pas véritablement responsable d'une ardeur de jeune homme qui avait bientôt cédé la place à une excessive modestie et à des études toutes mo-

[1] On reconnaît toute la psychologie matérialiste : le cerveau ébranlé par les nerfs sensibles, conservant les images dans la mémoire, et possédant la science lorsque ces images se fixent et se reposent.

rales. Au reste, dans l'*Apologie* même, Platon prête à Socrate ces paroles : « Je ne dis pas cela pour dé- « précier ce genre de connaissances, s'il est quel- « qu'un qui y soit habile. » Si donc Socrate délaissa les spéculations cosmologiques ou astronomiques, il ne faut pas voir là, comme on le fait d'ordinaire, un mépris absolu de toute spéculation, mais plutôt le résultat d'une sage méthode qui place le facile avant le difficile, les choses *humaines* avant les choses *célestes*.

« Je me trouvai, dit Socrate, plus malhabile dans « toutes ces recherches qu'on le puisse être. Je vais « t'en donner une preuve bien sensible : c'est que « cette belle étude m'a rendu si aveugle dans les « choses mêmes que je savais auparavant avec le « plus d'évidence, comme cela me paraissait du « moins à moi et aux autres, que j'ai désappris tout « ce que je croyais savoir sur plusieurs points, « comme sur celui-ci par exemple : D'où vient que « l'homme croît. Je pensais qu'il était clair à tout « le monde que l'homme ne croît que parce qu'il « boit et mange ; car, par la nourriture, les chairs « étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et ainsi « dans une égale proportion toutes les autres parties « à leurs *parties similaires*, il arrive que ce qui n'é- « tait d'abord qu'un petit volume, s'augmente, et « que, de cette manière, un homme, de petit qu'il « était, devient grand. » — Cette explication physique par l'addition des parties similaires rappelle les homœoméries de l'école d'Anaxagore et d'Arché-

laüs; Socrate fait peut-être allusion à ce qu'il aurait entendu dans la bouche de ce dernier. — « Voilà ce que je pensais alors. Cela ne te paraît-il « pas assez raisonnable? — Assurément, dit Cébès. « — Écoute la suite. Quand un homme debout, au- « près d'un autre homme petit, me paraissait grand, « je croyais suffisant de savoir qu'il avait la tête de « plus que l'autre; et ainsi d'un cheval auprès « d'un autre cheval ; ou bien, ce qui est plus clair « encore, dix me paraissaient plus que huit, parce « qu'ils renferment deux de plus ; enfin, deux cou- « dées me semblaient plus grandes qu'une coudée, « parce qu'elles la surpassent de moitié. » Ici Socrate, après avoir montré l'insuffisance des raisons physiques, semble se retourner contre les mathématiciens pour montrer aussi l'insuffisance de leurs raisons. Platon veut sans doute opposer à la physique ionienne et aux mathématiques pythagoriciennes la philosophie *morale* de Socrate. « Et « qu'en penses-tu maintenant? dit Cébès. — Par « Jupiter, reprit Socrate, je suis si éloigné de me « faire seulement la moindre idée des causes d'au- « cune de ces choses, que je crois ne pas même « savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet « un auquel on en ajoute un autre qui devient « deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui au- « quel il est ajouté, qui ensemble deviennent deux, « à cause de cette addition de l'un à l'autre; car ce « qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient « séparés, chacun d'eux était un et n'était pas

« deux, et qu'après qu'ils sont rapprochés, ils de-
« viennent deux, parce qu'on les met l'un près de
« l'autre. De même, quand on partage une chose,
« je ne puis comprendre davantage comment alors
« ce partage est la cause que cette chose devient
« deux; car voilà une cause toute contraire à celle
« qui fait qu'un et un font deux; là, c'est parce qu'on
« les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre ; et
« ici, c'est parce qu'on les divise et qu'on les sé-
« pare l'un de l'autre. Bien plus, je ne me flatte pas
« même de savoir pourquoi un est un; ni, en un
« mot, comment une chose quelconque naît, périt
« ou existe, du moins d'après des raisons physi-
« ques; et j'ai pris le parti d'y substituer de moi-
« même d'autres raisons, celles-là ne pouvant me
« satisfaire[1]. »

Xénophon exprime aussi, dans une page analogue à celle du *Phédon*, cette défiance à l'égard de la physique et des mathématiques, qui marqua une nouvelle période dans la vie intellectuelle de Socrate. « Loin de disserter comme tant d'autres « sur toute la nature, loin de rechercher l'origine « de ce que les sophistes appellent le *cosmos*, et les « *causes nécessaires* qui ont donné naissance aux « choses célestes, il démontrait la folie de ceux « qui se livrent à de telles spéculations... Parmi « les fous, les uns ne craignent pas ce qui est re- « doutable, les autres redoutent ce qui n'est point « à craindre; de même, parmi les philosophes, les

[1] *Phédon*, 96 et ss.

« uns croient qu'il n'y a pas de honte à tout dire, à « tout faire en public; les autres qu'il ne faut pas « même se montrer aux hommes; d'autres ne res- « pectent ni temples, ni autels, ni rien de ce qui « est sacré; d'autres enfin révèrent les pierres, « les arbres, et jusqu'aux bêtes qu'ils rencontrent « (sans doute les Pythagoriciens, qui croyaient à la « métempsycose). Dans leurs recherches inquiètes « sur la nature, les uns se figurent qu'il n'existe « qu'une seule substance (les Éléates), les autres « qu'il y a des êtres à l'infini (les Ioniens et les Ato- « mistes) ; ceux-ci que tout est dans un mouvement « perpétuel (Héraclite), celui-là que rien ne se meut « (Zénon); ceux-ci que tout naît et périt, ceux-là « que rien ne s'engendre, que rien ne se détruit « (Anaxagore)[1]. » Xénophon exagère ici, dans l'intérêt de sa cause, l'aversion finale de Socrate pour les études physiques; mais l'énumération même qu'il fait des nombreux systèmes cosmologiques et cosmogoniques laisse à entendre que Socrate les avait d'abord étudiés, critiqués, puis abandonnés[2].

En résumé, si l'on rapproche les témoignages de Platon et de Xénophon, d'Aristophane même, en les tempérant l'un par l'autre, on reconnaît que Socrate a montré dès sa jeunesse les instincts et la curiosité d'un philosophe spéculatif, et même d'un

[1] *Mém.*, I, I.

[2] Voir plus loin, dans l'exposition des doctrines de Socrate sur la sagesse, le vrai sens du jugement qu'il porte sur les spéculations des philosophes.

métaphysicien, si l'on entend par le terme très-général de métaphysique l'étude des premiers principes et des premières causes. Ces principes, Socrate les a d'abord cherchés, avec la plupart des philosophes de son époque, dans le monde physique, dans le domaine des causes nécessaires, appelées par Xénophon ἀναγκαί, et par Platon αἰτίαι ἀναγκαῖαι. Ses premiers *maîtres*, — c'est-à-dire les amis plus âgés dont il partageait les études, ou les professeurs dont il écoutait de temps en temps les leçons, — furent des physiciens et des sophistes, au sens large de ce dernier mot.

Il faut donc renoncer au préjugé vulgaire qui représente Socrate comme un *bon homme* d'une instruction médiocre, ennemi de toute spéculation trop haute, timide dans sa philosophie et faisant une profession assez sincère d'ignorance ; il avait appris une foule de choses, ne fût-ce qu'en conversant avec les uns et les autres. Dans les *Mémorables* comme dans les *Dialogues*, il parle de tout et avec tous. S'il est revenu de sa première curiosité pour les choses *célestes* (ou qui se passent dans le ciel), il n'est jamais revenu de son ardeur pour les choses *divines*. La rancune même de Socrate contre les physiciens et les sophistes ferait supposer qu'il leur avait d'abord demandé le secret des choses, et que sa curiosité ne fut point satisfaite. Alors seulement il résolut, comme Descartes, de construire lui-même sa philosophie. Cette période de maturité, où nous allons le suivre, ne devra pas nous faire oublier la période de jeunesse.

CHAPITRE II

NOUVELLE DIRECTION DES ÉTUDES DE SOCRATE ; CE QU'IL AJOUTE A LA DOCTRINE D'ANAXAGORE. L'IDÉE DE CAUSE FINALE.

La cause, pour ainsi dire occasionnelle, qui provoqua dans l'esprit de Socrate une nouvelle direction d'idées, fut de son propre aveu la connaissance des livres d'Anaxagore : « Enfin, ayant entendu quel-
« qu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxa-
« gore, que l'intelligence est la règle et le prin-
« cipe de toutes choses, j'en fus ravi d'abord ; il
« me parut assez beau que l'intelligence fût le prin-
« cipe de tout[1]. » On voit que la lecture d'Anaxagore fut, pour Socrate, une véritable révélation ; il ajouterait volontiers à ces paroles ce que devait dire plus tard Aristote : « Lorsque enfin un homme proclama l'intelligence comme principe de l'univers, il parut seul un sage parmi les fous. »

Cependant, à en croire Socrate, Anaxagore ne s'élevait au-dessus de la physique ionienne que pour y retomber immédiatement. Le *Phédon* met ici dans un

[1] *Phéd.*, 96.

frappant contraste l'esprit naturaliste des Ioniens, et l'esprit moral de Socrate. « Il me parut assez « beau que l'intelligence fût le principe de tout; « s'il en est ainsi, disais-je en moi-même, l'intel- « ligence ordonnatrice a tout disposé pour le « mieux. » Socrate subordonne donc immédiatement l'intelligence au bien, en vue duquel elle doit disposer toutes choses. Anaxagore s'était arrêté à la notion d'une intelligence qui est surtout motrice; Socrate s'élève à celle d'une intelligence vraiment ordonnatrice, et de là à une idée supérieure encore, celle du Bien. Anaxagore rattachait l'intellectuel au physique par l'idée de cause efficiente; Socrate rattache l'intellectuel au moral par l'idée de cause finale[1]. « Si donc quelqu'un « veut trouver la cause de chaque chose, comment « elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la « meilleure manière dont elle peut être. » Qu'on ne croie pas que Platon prête ici ses conceptions à Socrate; car l'idée de cause finale joue un rôle non moins grand dans Xénophon que dans Platon; il suffit de rappeler l'entretien de Socrate et d'Aristodème, et la manière dont y est expliquée toute l'économie du corps humain. Le *pourquoi* des choses, aux yeux de Socrate, c'est la fin bonne et utile en vue de laquelle elles ont été faites. « En consé- « quence de ce principe, je concluais que l'homme « ne doit chercher à connaître, dans ce qui se rap- « porte à lui comme dans tout le reste, que ce qui

[1] Sur Anaxagore, voy. notre *Philosophie de Platon*, t. II.

« est le meilleur et le plus parfait; avec quoi il con-
« naîtra nécessairement aussi ce qui est le plus
« mauvais, car il n'y a qu'une science pour l'un
« et pour l'autre. Je me réjouissais de cette pen-
« sée, croyant avoir trouvé dans Anaxagore un maî-
« tre qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause
« de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord
« si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la
« nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir,
« s'appuyant sur le principe du mieux, et prouvant
« que c'est pour le mieux qu'elle doit avoir telle
« ou telle forme; de même, s'il prétendait que la
« terre occupe le centre, il m'expliquerait com-
« ment c'est aussi pour le mieux qu'elle doit y
« être; et, après avoir reçu de lui tous les éclair-
« cissements, je me promettais de ne plus jamais
« chercher aucune autre cause. Je me proposais
« aussi de l'interroger sur le soleil, sur la lune et
« sur les autres planètes, pour connaître les rai-
« sons de leurs mouvements, de leurs révolutions
« et de tout ce qui leur arrive, et comment c'est
« pour le mieux que chacun de ces astres remplit
« la tâche qu'il a à remplir; car je ne croyais pas qu'a-
« près avoir avancé que c'est l'intelligence qui les
« a ordonnés, il pût alléguer une autre cause de leur
« ordre réel que sa bonté et sa perfection. Et je me
« flattais qu'après m'avoir assigné cette cause et en
« général et en particulier, il me ferait connaître
« en quoi consiste le bien de chaque chose en par-
« ticulier, et le bien commun à toutes. Je n'aurais

« pas donné pour beaucoup mes espérances. Je me « mis donc à l'ouvrage avec empressement : je lus « ses livres le plus tôt que je pus, impatient de pos- « séder la science du bien et du mal. »

La nouvelle direction que Socrate donnait à ses études, par cela même qu'elle était profondément *morale*, était aussi plus profondément métaphysique que les spéculations ambitieuses de ses devanciers. L'idée de fin et de bien, en effet, n'est pas propre à la science des mœurs ; la métaphysique en fait, sous les noms du parfait et de l'absolu, son objet le plus élevé. Xénophon n'a guère vu que le côté pratique des doctrines de son maître ; cependant, il nous montrera lui-même Socrate appliquant à la nature entière et à l'intelligence divine ce principe du mieux qui était la règle de sa conduite, et qu'il croyait tout-puissant sur la volonté humaine. D'autre part, Aristote s'accorde avec Platon et Xénophon pour retrouver dans la philosophie de Socrate la notion de cause finale. Socrate, selon Aristote, *croyait que rien n'est en vain*[1] ; la vertu n'était pour lui qu'une imitation par l'homme de ce que font les Dieux, une recherche du mieux analogue à cette recherche du bien qu'on trouve dans la nature entière.

La notion de cause finale, où la métaphysique et la morale coïncident à leurs sommets, était tellement dominante chez Socrate qu'elle étouffa presque chez lui la notion des autres causes. Il exagéra jus-

[1] *Magn. mor.*, I, 1.

qu'à l'injustice la critique d'Anaxagore. Ce fut pour lui, dit-il, une vive déception de rencontrer un physicien à la place du moraliste qu'il cherchait. «Combien je me trouvai déchu de mes espérances, lorsque, avançant dans ma lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther, l'eau, et d'autres choses aussi absurdes ! Il me parut agir comme un homme qui d'abord dirait : — Tout ce que Socrate fait, il le fait avec intelligence — ; et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici, assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs ; que les os, étant durs et solides, sont séparés par des jointures, et que les muscles lient les os avec les chairs, et avec la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres ; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent s'étendre et se retirer, font que je puis ployer les jambes comme vous voyez ; et que c'est la cause pour laquelle je suis ici, assis de cette manière. Ou bien encore, c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, il la cherchait dans le son de la voix, dans l'air, dans l'ouïe, et dans mille autres choses semblables, sans songer à parler de la véritable cause ; savoir que, les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi *qu'il était mieux* d'être assis sur ce lit

« et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont « imposée ; car je vous jure que depuis longtemps « déjà ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en « Béotie, *si j'avais cru que cela fût mieux*, et si je « n'avais pensé qu'il était plus juste et plus beau de « rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie « m'a condamné, que de m'échapper et de m'enfuir « comme un esclave. Mais il est par trop ridicule « de donner de ces raisons-là. Que l'on dise que, si « je n'avais ni os ni muscles, et autres choses sem- « blables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à « propos, à la bonne heure ; mais dire que ces os et « ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non « pas la détermination de ma volonté et le choix de « *ce qui est le meilleur*, et dire qu'en cela je me « sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière « absurdité ; car c'est ne pouvoir pas faire cette « différence, qu'autre chose est la cause, et autre « chose ce sans quoi la cause ne serait jamais « cause ; et c'est pourtant cette condition extérieure « du développement de la cause que la plupart des « hommes, qui marchent à tâtons comme dans « les ténèbres, prennent pour la cause elle-même, « et appellent de ce nom qui lui convient si « peu[1]. »

Cette critique des Ioniens, quelque perfectionnée qu'elle soit par Platon, ne révèle-t-elle pas chez Socrate un esprit vraiment spéculatif et une tendance toute nouvelle pour la philosophie d'alors?

[1] *Phédon*, 96 et ss.

« Voilà pourquoi, continue Socrate, l'un envi-
« ronne la terre d'un tourbillon produit par le ciel
« et la suppose fixe au centre (Empédocle) ; l'autre
« la conçoit comme une large huche, à laquelle il
« donne l'air pour base (Anaximène) ; mais quelle
« puissance a ainsi disposé les choses pour le mieux
« possible ? C'est à quoi ils ne songent point ; ils ne
« reconnaissent pas là la trace d'une force supé-
« rieure, et croient trouver un Atlas plus fort, plus
« immortel et plus capable de soutenir le monde ! et
« le principe essentiel du bien, qui seul lie et sou-
« tient tout, ils le rejettent ! »

L'exagération même de cette critique d'Anaxagore est propre à faire comprendre la révolution opérée par Socrate dans la philosophie. Un principe nouveau y est introduit, et va exercer pendant quelque temps une domination trop exclusive, comme tout nouveau souverain ; c'est ce que Socrate appelle le principe du *bien* le plus grand ou le principe du *mieux possible*, en d'autres termes la *cause finale*.

« Quant à moi, pour apprendre ce qu'il en est de
« ce mystère, je me serais fait volontiers le disciple
« de tous les maîtres possibles ; mais ne pouvant y
« parvenir ni par moi-même ni par les autres, veux-
« tu, Cébès, que je te raconte dans quelle voie nou-
« velle je suis entré ? — Je brûle de l'apprendre,
« dit Cébès. — Après m'être lassé à chercher la rai-
« son de toutes choses, je crus que je devais bien
« prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à

« ceux qui regardent une éclipse de soleil, s'ils « n'ont la précaution de regarder dans l'eau, ou « dans quelque autre milieu, l'image de cet astre. » La méthode propre à Socrate consiste en effet à regarder les choses divines dans l'âme humaine, au lieu d'aborder directement, avec l'audace de la physique ionienne, les problèmes de l'ordre universel. « Je craignis aussi de perdre les yeux de « l'âme, si je regardais les objets avec les yeux du « corps, et si je me servais de mes sens pour les « toucher et pour les connaître : je trouvai que je « devais avoir recours à la *raison*, et regarder en « elle la vérité des choses. » Ce passage s'accorde avec les pages bien connues de l'*Alcibiade*, où Socrate conseille de regarder dans la partie la plus divine de l'âme, dans la raison, afin d'y découvrir la vérité. « Peut-être que l'image dont je me sers pour « m'expliquer n'est pas entièrement juste ; car « moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui « regarde les choses dans la raison les regarde plu- « tôt dans un *milieu* que celui qui les voit dans leur « apparence sensible. » — Ici perce le platonisme, qui considère la raison comme le seul organe de la vérité, ou plutôt comme identique à la vérité même. « Quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris ; « et depuis ce temps-là, supposant toujours le prin- « cipe qui me semble le meilleur, tout ce qui me « paraît s'accorder avec ce principe, je le prends « pour vrai, qu'il s'agisse des causes ou de toute « autre chose ; et ce qui ne lui est pas conforme,

« je le rejette comme faux. Mais je vais m'expli-
« quer plus clairement, car je pense que tu ne « m'entends pas encore. — Non, par Jupiter, So-
« crate, dit Cébès, je ne t'entends pas encore trop « bien. »

La doctrine de Socrate va s'éclaircir par celle de Platon, qui l'achève et la complète; un nouvel ordre de pensées commence; à la biographie intellectuelle de Socrate vont succéder les spéculations métaphysiques de son disciple et l'exposition de la théorie des idées. « Pour t'apprendre la méthode « dont je me suis servi pour m'élever à la connais« sance des causes, je reviens à ce que j'ai déjà tant « rebattu, et je commence par établir qu'il y a quel« que chose de bon, de beau, de grand par soi« même... Il me semble que s'il y a quelque chose « de beau en ce monde, outre le beau en soi, « tout ce qui est beau ne peut l'être que parce « qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout « le reste. M'accordes-tu cet ordre de causes ? » Évidemment, le cours des pensées est changé; au point qu'un esprit peu attentif n'apercevrait aucun rapport entre les confidences de Socrate et cette discussion abstraite sur les idées du beau, du bien, de l'unité, de la pluralité, et sur la combinaison des contraires. Cependant ce rapport existe, et n'est autre chose que la transition même de la doctrine socratique à la doctrine platonicienne. Tout à l'heure, il s'agissait de la cause finale; maintenant il s'agit de la cause *exemplaire*, de l'*Idée*. La place

véritable de Socrate, entre Anaxagore et Platon, est nettement indiquée, et le *Phédon* nous fait assister à la génération des systèmes qui ont précédé et préparé la théorie des Idées. Les Ioniens ne connaissaient guère que la cause *physique ;* Anaxagore conçoit la cause *intellectuelle ;* Socrate comprend que toute cause intellectuelle est morale et *finale ;* enfin Platon conclut que la cause finale doit renfermer un modèle de perfection, un type du bien, en vue duquel agit la pensée ordonnatrice : la cause finale n'est donc autre chose, en dernière analyse, que la cause exemplaire, le bien en soi contemplé par l'intelligence, la perfection éternellement réelle et faisant tout semblable à elle-même : πάντα ἐγέννησε παραπλήσια ἑαυτῷ. L'Idée est l'absorption de toutes les autres causes, physique, psychologique, morale, dans la cause métaphysique par excellence, dans la raison suprême des choses : le Bien parfait. Tel est le point de vue supérieur auquel Socrate ne faisait que tendre, et auquel Platon atteignit ; tel est le progrès historique et la dialectique vivante que le *Phédon* nous fait parcourir : chaque degré est occupé par un des prédécesseurs de Platon, qui seul est parvenu au degré suprême. Quant à Socrate, entre Anaxagore et Platon il a trouvé la transition nécessaire, le moyen terme de la *cause finale*, où sont confondues la pensée motrice du monde et la pensée contemplatrice dés idées.

Ainsi, de même que la première époque de la philosophie grecque s'est pour ainsi dire résumée dans

la jeunesse de Socrate, la seconde période de sa vie annonce et résume cette philosophie du bien et de l'intelligence qui devait succéder à la philosophie de la nature. Socrate ne fut ni exclusivement moraliste, comme le ferait croire la lecture du seul Xénophon, ni aussi métaphysicien que Platon le représente : son point de vue propre est l'unité de la morale et de la métaphysique dans la notion pratique et spéculative tout ensemble de la *cause finale.*

CHAPITRE III

L'ÉTUDE DE L'HOMME, POINT DE DÉPART DE TOUTE SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE.

Le nouveau principe de Socrate devait nécessairement renouveler la méthode de la philosophie. Si, d'un côté, la morale touche à la métaphysique, de l'autre elle a un lien étroit avec la psychologie; autant les études physiques des Ioniens entraînaient l'esprit au dehors, autant les études morales de Socrate le forceront désormais à rentrer en lui-même.

Socrate demandait si les philosophes « croyaient avoir assez approfondi les choses humaines[1] » pour s'occuper des mystères du cosmos. C'était donc l'erreur de méthode, et non la vanité de l'objet, qui choquait sa raison. La vraie méthode consistait pour lui à s'élever du facile au difficile, du connu à l'inconnu; par conséquent, le point de départ devait être à ses yeux la connaissance de soi-même.

« En vérité, Socrate, je me croyais très-avancé « dans la philosophie, et je pensais avoir appris par « elle tout ce qui convient à un homme qui sou- « pire après le beau et le bon. Figurez-vous quel

[1] Xén., *Mém.*, I, 1.

« est à présent mon découragement, en voyant que,
« pour fruit de tant de peines, je ne puis pas même
« répondre aux questions qu'on me fait sur ce qu'il
« est si important de savoir, et que je ne connais
« plus *aucune route* (ὁδὸν οὐδεμίαν) qui puisse me con-
« duire à devenir meilleur. — Socrate reprit alors :
« Dites-moi, Euthydème? êtes-vous jamais allé à
« Delphes ? — Oui, et même deux fois. — Avez-vous
« lu cette inscription gravée en quelque endroit du
« temple : *Connais-toi toi-même?* — Oui. — Avez-
« vous négligé cet avis, ou avez-vous entrepris
« d'examiner qui vous êtes ? — Non, en vérité. C'est
« une connaissance que je croyais bien posséder ;
« car *difficilement j'en eusse acquis d'autres*, *si*
« *je ne me fusse pas connu moi-même.* — Pensez-
« vous que, pour se connaître, il suffise de savoir
« son nom ? Ou bien, à l'exemple de celui qui, vou-
« lant acheter un cheval, ne se flatte pas de bien
« le connaître sans avoir examiné s'il est docile ou
« rétif, faible ou vigoureux, vif ou lent, en un mot
« s'il réunit toutes les qualités qui constituent un
« bon ou un mauvais cheval, ne doit-on pas exami-
« ner, *juger à quoi l'on est propre et quelles sont*
« *nos forces?* — Il me semble, en effet, que ne
« pas connaître ses facultés, c'est ne pas se con-
« naître soi-même. — N'est-il pas évident que les
« hommes ne sont jamais plus heureux que quand
« ils possèdent cette connaissance, ni plus mal-
« heureux que lorsqu'ils se trompent sur leur pro-
« pre compte? En effet, ceux qui se connaissent

« eux-mêmes sont instruits de ce qui leur convient, « et distinguent les choses dont ils sont capables « ou non. Ils se bornent à faire ce qu'ils savent, « cherchent à acquérir ce qui leur manque, et, « s'abstenant complétement de ce qui est au-des- « sus de leur connaissance, ils évitent les erreurs « et les fautes. Mais ceux qui ne se connaissent « pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propres « forces, sont dans la même ignorance par rap- « port aux autres hommes et aux choses humaines « en général ; ils ne savent ni ce qui leur manque, ni « ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert ; mais, étant dans « l'erreur sur ces choses, ils laissent échapper les « biens et ne s'attirent que des maux[1]. » Même doctrine dans Platon, avec plus de portée philosophique. « Tu avoues que tu es flottant dans tes ré- « ponses sur le juste et l'injuste, sur l'honnête et « le malhonnête, sur le bien et le mal, sur l'utile « et son contraire : n'est-il pas évident que cette in- « certitude vient de ton ignorance? — Cela paraît « bien vraisemblable. — C'est donc une maxime « certaine que l'esprit est nécessairement flottant « sur ce qu'il ignore? — Comment en serait-il au- « trement ? — Dis-moi, sais-tu comment tu pourrais « monter au ciel ? — Non, par Jupiter, je le jure. — Et « ton esprit est-il flottant là-dessus ? — Point du tout. « — En sais-tu la raison, ou te la dirai-je? — Dis. — « C'est, mon ami, que ne sachant pas le moyen de « monter au ciel, tu ne crois pas le savoir. —

[1] *Mémorables*, l. IV, c. II.

« Comment dis-tu cela? — Vois un peu avec moi.
« Quand tu ignores une chose et que tu sais que tu
« l'ignores, es-tu incertain et flottant sur cette cho-
« se-là? Par exemple, l'art de la cuisine, ne sais-tu
« pas que tu l'ignores? — Oui. — T'amuses-tu donc
« à raisonner sur cet art, et dis-tu tantôt d'une fa-
« çon et tantôt d'une autre? Ne laisses-tu pas plutôt
« faire celui dont c'est le métier? — Tu dis vrai. —
« Et si tu étais sur un vaisseau, te mêlerais-tu de
« dire ton avis, s'il faut tourner le gouvernail en de-
« dans ou en dehors? Et comme tu ne sais pas l'art
« de naviguer, hésiterais-tu entre plusieurs opi-
« nions, ou ne laisserais-tu pas plutôt faire le pi-
« lote? — Je laisserais faire le pilote. — Tu n'es
« donc jamais flottant et incertain sur les choses
« que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne
« les sais pas? — Non, à ce qu'il me semble. — Tu
« comprends donc bien que toutes les fautes que
« l'on commet ne viennent que de cette sorte d'igno-
« rance qui fait qu'on croit savoir ce qu'on ne sait
« pas? — Répète-moi cela, je te prie. — Ce qui
« nous porte à entreprendre une chose, n'est-ce pas
« l'opinion où nous sommes que nous savons la
« faire? — Qui en doute? — Et lorsqu'on est per-
« suadé qu'on ne la sait pas, ne la laisse-t-on pas à
« d'autres? — Cela est constant. — Ainsi, ceux qui
« sont dans cette dernière sorte d'ignorance ne font
« jamais de fautes, parce qu'ils laissent à d'autres
« le soin des choses qu'ils ne savent pas faire? — Il
« est vrai. — Qui sont donc ceux qui commettent

« des fautes ? Car ce ne sont pas ceux qui savent les « choses, ni ceux qui les ignorent mais savent « qu'ils les ignorent ; que reste-t-il, que ceux qui, « ne les sachant pas, croient pourtant les savoir ? — « Non, il n'y en a pas d'autres. — Et voilà l'igno- « rance qui est la cause de tous les maux : la sottise, « qu'on ne saurait trop flétrir. — Cela est vrai. — « Et quand elle tombe sur les choses de la plus « grande importance, n'est-ce pas alors qu'elle est « pernicieuse et honteuse au plus haut degré[1] ? » — « Il n'y a pas d'ignorance plus honteuse », dit aussi Xénophon, « que de croire connaître ce qu'on ne « connaît pas[2] ? »

On a interprété de bien des manières la célèbre maxime Γνῶθι σεαυτόν. Comme les sens qu'elle offre se concilient parfaitement et sont même liés l'un à l'autre, aucun ne doit être rejeté. D'après les citations précédentes, la connaissance de soi-même comprenait d'abord pour Socrate la connaissance de sa valeur morale, condition nécessaire de tout progrès dans la vertu, et la connaissance de sa valeur intellectuelle, condition de tout progrès dans la science. « Je sais seulement une petite chose, disait sans cesse Socrate : c'est que je ne sais rien. » Mais cette petite chose était de la plus grande importance ; car, pour connaître qu'il ne savait rien, Socrate devait connaître ce que c'est que *savoir*. De là un nouveau sens du Γνῶθι σεαυτόν. Connaître sa valeur

[1] V. *le Premier Alcibiade* et le *Commentaire*, 64 et ss., trad. Cousin.
[2] *Mém.*, III, 9.

intellectuelle, c'est connaître, en même temps que son ignorance, ce que doit être la vraie science. Ce savoir négatif, qui consiste à reconnaître qu'on ne sait rien, implique donc un savoir positif. L'ignorance consciente est une ignorance féconde, parce qu'elle renferme, comme dirait Platon, l'idée de la science véritable, « de cette science où n'entre point le changement, qui ne se montre point différente dans les différents objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais qui existe éternellement dans l'être par excellence[1]. »

On ne saurait nier que le sentiment, sinon la notion de cette science idéale, se trouve déjà dans Socrate, et qu'il a passé une grande partie de sa vie à en faire comprendre aux autres la nécessité et la beauté.

Celui qui possède cette idée, ne peut manquer de s'en servir comme d'une mesure pour apprécier ses facultés intellectuelles, et pour comparer les moyens dont il dispose avec le but auquel il tend. Socrate ne pouvait connaître sa valeur intellectuelle et morale, et la comparer à cet idéal du vrai et du bien qui est la cause finale de tous les actes, sans étudier en elles-mêmes les facultés de son âme. Il devait ainsi passer du point de vue moral au point de vue logique, et de ce dernier au point de vue psychologique.

« Se connaître soi-même, dit en effet Xénophon, ce n'est pas seulement savoir son nom. » Ce n'est pas

[1] *Phèdre*, 51, Cousin.

non plus, dit Platon, connaître son corps à la manière des médecins. Ce qu'un médecin connaît, « en « tant que médecin, ce n'est pas lui-même, mais ce « qui est à lui, c'est-à-dire son corps. A plus forte « raison, les laboureurs et tous les autres artisans « sont-ils plus éloignés de se connaître eux-mêmes; « en effet, ils ne connaissent pas même ce qui est « à eux, et leur art les attache à des choses qui sont « encore plus étrangères que ce qui est immédiate- « ment à eux : car, du corps, ils ne connaissent que « ce qui peut lui être utile. — Tout cela est très- « vrai. — Si donc c'est une sagesse de se connaître « soi-même, il n'y a aucun d'eux qui soit sage par « son art. Et voilà pourquoi tous ces arts paraissent « ignobles et indignes de l'étude d'un honnête « homme. — Cela est certain[1]. »

Platon montre dans l'*Alcibiade* que cette connaissance de l'âme est le fondement nécessaire de la morale et de la politique. Dans le *Phèdre*, il la représente comme indispensable à l'orateur et à l'artiste. Par exemple, « la vertu du discours étant d'entraî- « ner les âmes, celui qui veut devenir orateur doit « savoir combien il y a d'espèces d'âmes[2]... Celui « qui parle véritablement avec art, fera voir claire- « ment la nature et l'essence de l'objet sur lequel il « s'exerce, et cet objet, ici, c'est l'âme humaine[3]. » Le *Phèdre* étant un ouvrage de la jeunesse de Platon,

[1] *Alcib.*, trad. Cousin, 114
[2] *Phèdre*, 113.
[3] *Ibid.*

et peut-être composé du temps de Socrate, il est difficile de ne pas reconnaître, dans cette importance attribuée à l'étude de l'âme, l'influence socratique; d'autant plus que, dans les autres dialogues, la tendance psychologique fera place de plus en plus à la tendance métaphysique, et Socrate disparaîtra derrière Platon.

Ce n'est pas que, chez Socrate même, le Γνῶθι σεαυτόν n'ait déjà pris un sens plus élevé que le sens purement moral, logique et psychologique. Socrate, habitué à généraliser et à définir, ne pouvait manquer d'apercevoir dans son âme les lois *générales* de la pensée, *τὰ γένη*, et les facultés communes à tous les hommes. Le Γνῶθι σεαυτόν acquiert ainsi une portée nouvelle : l'individu, en voulant s'étudier lui-même, découvre en soi l'humanité; pour connaître son âme, il faut connaître l'*âme*, et s'élever du point de vue particulier au point de vue universel[1].

Or, dès que l'universel apparaît dans la pensée humaine, les idées métaphysiques y apparaissent en même temps. Socrate, en ramenant la philosophie vers les choses humaines, lui ouvrait donc réellement la voie vers les choses divines; il préparait la rénovation de la métaphysique par Platon, au moment même où il semblait la sacrifier à la morale.

En résumé, Socrate n'entendait point la psychologie à la façon des modernes, comme une étude purement spéculative et une sorte d'histoire natu-

[1] *Théétète*, 24, 25.

relle de l'âme. Pour lui, l'étude psychologique n'est qu'un moyen d'arriver à la logique ; et celle-ci un moyen d'arriver à la morale. De là les degrés successifs que la pensée de Socrate ne pourra manquer de parcourir, comme sous l'attraction de ce nouveau principe introduit dans la philosophie : le bien, ou la cause finale. La possession du bien étant l'objet de la morale, Socrate devra placer cette science au-dessus de tout le reste, et se montrer même dédaigneux des autres. Mais comment eût-il tardé à comprendre que la logique, nous délivrant de l'erreur, est un moyen nécessaire par rapport à la morale qui est la fin ? Puis, sous la logique, apparaît la psychologie ; et enfin, sous la psychologie, la métaphysique. Ce n'est pas tout : sous la métaphysique se retrouvera nécessairement l'objet de la morale, le bien, cause première et dernière. La pensée socratique décrit ainsi un cercle : le point de départ coïncide avec le point d'arrivée ; et ce point est l'identité de la morale et de la métaphysique dans l'idée du bien.

Sans doute, Socrate ne s'est point rendu un compte exact du mouvement de sa pensée, et il n'a pas distingué nettement tous les sens divers que peut prendre le Γνῶθι σεαυτόν, depuis le sens moral jusqu'au sens métaphysique et religieux. Il n'en est pas moins incontestable que Socrate, voulant être moraliste, devra être successivement logicien, psychologue et, dans une certaine mesure, métaphysicien. Sa méthode sera un retour de l'esprit sur lui-

même, une réflexion et une concentration succédant à cette dispersion de la pensée d'abord entraînée vers les choses extérieures. Il posera ainsi la première condition de la métaphysique; et il devra lui-même, par la force des choses, en dépit de ses tendances pratiques, ébaucher une métaphysique élémentaire, résultat inévitable de sa méthode psychologique et morale.

CHAPITRE IV

MÉTHODE DE SOCRATE.
IRONIE ET MÉTHODE RÉFUTATIVE.

Socrate nous a paru supérieur à ses devanciers par l'idée qu'il se faisait, d'une part de la science considérée en elle-même, d'autre part de l'humaine ignorance; il conciliait ainsi le doute des sceptiques avec la foi trop confiante des premiers philosophes. Ce sentiment profond de l'idéal scientifique explique les deux parties principales de sa méthode : réfutation de l'erreur, ou *ironie;* découverte de la vérité, ou *maïeutique.*

L'ironie, dirigée contre la présomption et le sophisme, résulte du contraste établi par Socrate entre l'idéal de la science et l'orgueilleuse ignorance de ses adversaires. Dissimulant avec art la supériorité qu'il puise dans sa notion de la vraie sagesse, il engage les sophistes dans des discussions d'où ils doivent sortir compromis. Cette raillerie dissimulée, qui ne provoque le rire qu'après un triomphe définitif, réduit à néant toute science humaine devant la science véritable. Son résultat

est analogue à cette sorte de ridicule, si bien analysé par un philosophe moderne[1], que produit l'antithèse de l'infiniment petit et de l'infiniment grand. « Athéniens, la vérité est qu'Apollon seul est sage, « et qu'il a voulu dire seulement, par son oracle, « que toute la sagesse humaine n'est pas grand'- « chose, ou même qu'elle n'est rien ; et il est évi- « dent que l'oracle ne parle pas ici de moi, et qu'il « s'est servi de mon nom comme d'un exemple, et « comme s'il eût dit à tous les hommes : — Le plus « sage d'entre vous, c'est celui qui, comme Socrate, « reconnaît que la sagesse n'est rien[2]. »

L'ironie de Socrate reparaîtra chez Platon : elle sera le principal moyen de purification intellectuelle et morale (κάθαρσις). « Les médecins, dit Platon dans « le *Sophiste*, pensent que la nourriture n'est pas « profitable au corps, si, avant de la prendre, le « corps n'a été purgé. De même ceux qui veulent « purifier leur âme, sont obligés, pour la tenir prête « à recevoir toutes les connaissances dont elle a « besoin, d'en arracher d'abord les prétentions « d'un savoir imaginaire[3]. »

« Quand je sus la réponse de l'oracle, je me « dis en moi-même : Que veut dire le dieu ? Quel « sens cachent ses paroles ? Car je sais bien qu'il n'y « a en moi aucune sagesse, ni petite ni grande ; que « veut-il donc dire en me déclarant le plus sage des

[1] Jean-Paul.
[2] Platon, *Apol.*, p. 76, Cousin.
[3] *Soph.*, 230 b.

« hommes? Car enfin il ne ment point; un dieu ne
« saurait mentir. Je fus longtemps dans une ex-
« trême perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à
« ce qu'enfin, après bien des incertitudes, je pris ce
« parti que vous allez entendre pour connaître l'in-
« tention du dieu. J'allai chez un de nos concitoyens
« qui passe pour un des plus sages de la ville; et
« j'espérai que là, mieux qu'ailleurs, je pourrais
« confondre l'oracle, et lui dire: Tu as déclaré que
« je suis le plus sage des hommes, et celui-ci est
« plus sage que moi. Examinant donc cet homme,
« dont je n'ai que faire de vous dire le nom,—il suffit
« que c'était un de nos plus grands politiques, — et
« m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait
« pour sage aux yeux de tout le monde, surtout aux
« siens, et qu'il ne l'était point. Après cette décou-
« verte, je m'efforçai de lui faire voir qu'il n'était
« nullement ce qu'il croyait être, et voilà déjà ce qui
« me rendit odieux à cet homme et à tous ses amis,
« qui assistaient à notre conversation. Quand je
« l'eus quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : —
« Je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se
« faire que ni lui ni moi, ne sachions rien de fort
« merveilleux; mais il y a cette différence que
« lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien, et que
« moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus sa-
« voir. Il me semble donc, qu'en cela du moins, je
« suis un peu plus sage, que je ne crois pas savoir
« ce que je ne sais point. De là, j'allai chez un au-
« tre, qui passait encore pour plus sage que le pre-

« mier... Voici le résultat que me laissèrent mes « recherches : Ceux qu'on vantait le plus me satis- « firent le moins, et ceux dont on n'avait aucune « opinion, je les trouvai beaucoup plus près de la « sagesse. » — Les esprits simples, en effet, réduits à leur bon sens, devaient paraître à Socrate plus voisins de la vraie science que les sophistes imbus de préjugés et aveuglés par l'orgueil. L'homme simple, pour arriver à la vérité, n'a qu'à suivre la nature; chez le sophiste, la nature corrompue par l'art semble spontanément entraînée vers le faux.

« Si vous me faites mourir, dit Socrate à ses juges, « vous ne trouverez pas facilement un autre citoyen « comme moi, qui semble avoir été attaché à cette « ville, — la comparaison vous paraîtra peut-être un « peu ridicule, — comme à un coursier puissant et « généreux, mais que sa grandeur même appesantit, « et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et l'ai- « guillonne. C'est ainsi que le dieu semble m'avoir « choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour « gourmander chacun de vous partout et toujours, « sans vous laisser aucun relâche[1]. » Ailleurs, Socrate est comparé à la *torpille* qui engourdit son adversaire par ses secousses. Tel est, en effet, le choc produit dans l'âme par l'ironie socratique : une secousse inattendue, mais salutaire, vous révèle votre ignorance et votre faiblesse[2].

[1] *Ib.*, 94.
[2] Voir le *Ménon*.

Parmi les procédés logiques de la méthode réfutative, le principal est la déduction, qui développe toutes les conséquences d'une thèse. Socrate croyait que l'erreur porte en elle sa réfutation, et pour ainsi dire, loge avec elle son ennemi[1]; il commence donc toujours par admettre provisoirement la thèse de son adversaire, qui n'est pour lui qu'une hypothèse vérifiable par ses conséquences. Il force ensuite l'interlocuteur à développer son principe, l'entraîne de conclusion en conclusion, et le fait se heurter tout d'un coup à l'absurde; l'apparente vérité se résout alors en mensonge; le fantôme de l'être, comme dirait Platon, s'évanouit dans le non-être : longtemps dissimulée, l'ironie éclate.

On peut dire que Socrate, dans la discussion, appliquait à ses interlocuteurs cette maxime antique : Faites le plus de bien possible à vos amis, le plus de mal possible à vos ennemis. Ses ennemis étaient ceux de la vérité, les faux sages; pour les combattre, il tournait contre eux leurs propres armes, cette logique à outrance, cette déduction subtile, cette analyse déliée et compliquée qu'ils maniaient avec tant d'art. Socrate, lui aussi, se fait sophiste; seulement, c'est un sophiste armé pour la bonne cause. Différence trop profonde pour ne pas échapper au vulgaire : sous l'analogie des formes logiques, le premier venu ne pouvait découvrir l'opposition des doctrines philosophiques.

[1] Voir le *Gorgias*.

Dans Xénophon comme dans Platon, nous voyons Socrate amener ses adversaires à dire le pour et le contre sur les mêmes choses et sous le même rapport. — « Euthydème, si quelqu'un voulait dire la vé-« rité, et qu'il ne parlât jamais de la même manière « sur les mêmes choses ; s'il disait du même che-« min, tantôt qu'il conduit à l'orient, tantôt à l'oc-« cident, et qu'en calculant sa longueur, il y trou-« vât tantôt plus, tantôt moins, que diriez-vous d'un « tel homme ? — Qu'il ne sait pas ce qu'il préten-« dait savoir[1]. » — « Par les dieux, dit aussi Alci-« biade dans le dialogue de Platon, je te jure, So-« crate, que je ne sais ce que je dis ; et véritable-« ment il me semble que j'ai perdu l'esprit ; car les « choses me paraissent tantôt d'une manière et tan-« tôt d'une autre, selon que tu m'interroges. — « Ignores-tu, mon cher, la cause de ce désordre ? — « Je l'ignore parfaitement. — Et si quelqu'un te « demandait si tu as deux yeux ou trois yeux, « deux mains ou quatre mains, penses-tu que « tu répondrais tantôt d'une façon, tantôt d'une « autre ? ou ne répondrais-tu pas toujours de la « même manière ?... Et n'est-ce pas parce que tu « sais ce qui en est ? — Je le crois. — Si donc tu « réponds si différemment, malgré toi, sur la même « chose, c'est une marque infaillible que tu l'i-« gnores[2]. »

Ce moyen de réfutation par l'analyse des consé-

[1] Xén., *Mém.*, IV, II.
[2] *Premier Alc*, p. 63 (trad. Cousin).

quences, nous le retrouvons très-usité chez les Mégariques, disciples à la fois de Zénon et de Socrate : « Euclide, dit Diogène, attaquait les arguments, « non par leurs prémisses, mais par leurs conclu- « sions : Ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ « κατ' ἐπιφοράν[1]. » On reconnaît la réduction à l'absurde, qui consiste à partir de la conclusion de l'adversaire et à dégager, par une série de transformations légitimes, l'erreur ou la contradiction cachée qu'elle contient. Euclide était ainsi fidèle tout à la fois à la dialectique de Zénon et à celle de Socrate. Ce dernier affectionnait particulièrement le procédé de réduction à l'absurde. En attaquant et en analysant les conclusions, non les prémisses de ses adversaires, il rompait la chaîne de leurs déductions habituelles, prenait à revers leur argumentation tout entière et les forçait à le suivre sur un terrain toujours nouveau.

Nul n'a mieux résumé que Platon les vrais caractères de la logique réfutative. « Quel nom don- « nerons-nous à ceux qui pratiquent cet art? Pour « moi, je craindrais de les appeler sophistes, de « peur de faire aux sophistes trop d'honneur. —

[1] Diog., II, 107. Cf. VII, 45, 76. Sext. Emp., *adv. Phys.*, IX, 108. *adv. Math.*, X, 85. — Gassendi et Bayle n'ont pas compris le passage de Diogène. « Euclide, dit Gassendi, opposait aux démonstrations de ses adversaires, non des prémisses, mais seulement des conclusions. » (*De logic.*, III. Bayle, art. Euclide : Utebatur probationibus non his quæ per assumptiones, sed quæ per conclusiones fiunt). Notre sens est celui de Ritter (*Rhein Mus.*, p. 329), de Deyks, p. 35, et de M. Henne, p. 160.

« Et pourtant ce que nous venons de dire a bien « l'air de leur ressembler. — Oui, c'est-à-dire « comme le loup au chien, comme ce qu'il y a de « plus féroce à ce qu'il y a de plus apprivoisé..... « C'est la *sophistique de noble race.* » « La méthode « de réfutation, dit-il encore, est la plus grande et « la plus sûre de toutes les purifications[1]; et ce- « lui qui n'en a pas subi l'épreuve, fût-il le grand « roi lui-même, on doit le tenir pour impur au su- « prême degré[2]. »

En même temps que la purification intellectuelle, Socrate poursuivait la purification morale, qu'il ne séparait point de la première. Le but de tous ses efforts et l'objet final de toutes ses pensées, n'était-ce pas le bien? Le vrai lui-même n'était pour lui qu'un moyen d'arriver au bien. Or un lien délicat unit le cœur à la pensée, et pour connaître la vérité, il faut l'aimer d'abord en tant que bonne. Platon est fidèle à l'esprit socratique quand il représente la moralité comme la condition de la science, de même que la science, à son tour, est la condition de la moralité. « La science ne s'ap- « prend pas de la manière dont certaines gens « le prétendent. Ils se vantent de pouvoir la faire « entrer dans l'âme où elle n'est point, à peu près « comme on donnerait la vue à des yeux aveugles.

[1] Mot emprunté au langage des mystères et qui appartient sans doute à Platon, non à Socrate.

[2] *Sophiste*, 230, *b*.

« — Tel est leur langage. — Ce que nous avons « dit suppose au contraire que chacun possède la « faculté d'apprendre, un organe de la science; « et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se « tourner des ténèbres vers la lumière qu'avec le « corps tout entier, l'organe de l'intelligence doit « se tourner, avec l'âme tout entière, de la vue de « ce qui naît vers la contemplation de ce qui est et « de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être; et « cela nous l'avons appelé le bien, n'est-ce pas? — « Oui. — Tout l'art consiste donc à chercher la « manière la plus aisée et la plus avantageuse dont « l'âme puisse exécuter l'évolution qu'elle doit « faire: il ne s'agit pas de lui donner la faculté de « voir; elle l'a déjà; mais son organe n'est pas dans « une bonne direction, il ne regarde point où il « faudrait : c'est ce qu'il s'agit de corriger. — En « effet. — Les qualités de l'âme autres que la « science sont à peu près comme celles du corps : « l'âme ne les recevant pas de la nature, on les y « introduit plus tard par l'éducation et l'exercice; « mais la science semble appartenir à quelque chose « de plus divin qui ne perd jamais de sa force, et « qui, suivant la direction qu'on lui donne, devient « utile ou inutile, avantageux ou nuisible. N'as-tu « point encore remarqué jusqu'où va la sagacité de « ces hommes à qui on donne le nom d'habiles « malhonnêtes gens? Avec quelle pénétration leur « misérable petite âme démêle tout ce qui les inté- « resse! Leur âme n'a pas une mauvaise vue; mais,

« comme elle est forcée de servir d'instrument à « leur malice, ils sont d'autant plus malfaisants « qu'ils sont plus subtils et plus clairvoyants. — Il « n'est que trop vrai. — Si dès l'enfance on coupait « ces penchants nés avec l'être mortel, qui, comme « autant de poids de plomb, entraînent l'âme vers « les plaisirs sensuels et grossiers, et abaissent ses « regards vers les choses inférieures ; si le principe « meilleur dont je viens de parler, dégagé et affran- « chi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l'aper- « cevraient avec la même sagacité qu'ils aperçoivent « les choses sur lesquelles se porte maintenant leur « attention[1]. »

Si l'on réfléchit à l'importance que Socrate attachait aux sentiments moraux, et à l'identité qu'il établissait entre la vertu et la science, on ne pourra nier que Platon ne soit fidèle, ici encore, aux doctrines de son maître. Le vice devait être, aux yeux de Socrate, un obstacle plus invincible encore que l'erreur, puisque le vice est l'erreur même à son plus haut degré, devenue assez puissante pour passer dans la conduite. Doctrine originale et profonde, qui prouve que Socrate était loin de regarder la science philosophique comme une construction abstraite de la pure intelligence : le véritable objet de la philosophie étant le bien, l'âme ne peut s'unir à son objet que si elle le possède déjà de quelque façon en elle-même.

[1] *République*, VI.

CHAPITRE V

MÉTHODE D'INVENTION OU MAÏEUTIQUE.

La nature de la science, et le moyen de l'acquérir, est une des questions qui préoccupèrent le plus Socrate et toute son école. Suidas et Diogène de Laerte mentionnent les livres de Criton intitulés : Περὶ τοῦ μαθεῖν, περὶ τοῦ γνῶναι, et περὶ ἐπιστήμης[1]. On cite des écrits du cordonnier Simon περὶ ἐπιστήμης, περὶ κρίσεως, περὶ τοῦ διαλέγεσθαι[2]. On attribue au Thébain Simmias des dialogues περὶ λογισμοῦ, et περὶ ἀληθείας[3]. Des écrits du même genre sont attribués à d'autres socratiques. Dans Platon, le *Théétète* a pour objet la nature de la science; le *Sophiste*, qui en est la suite, la nature de l'erreur; le *Parménide*, la nature de la vérité et de l'être. Le *Phédon* traite longuement de la réminiscence. Ces nombreux dialogues, principalement ceux des socratiques de second ordre, qui sont intitulés : *Qu'est-ce*

[1] Suidas, au mot Criton. — Diog., II, 121.
[2] Diog., II, 123.
[3] Diog., II, 124.

qu'apprendre? Qu'est-ce que connaître? prouvent que Socrate a dû avoir, sur la nature de la science et sur les procédés de l'invention, une doctrine originale. Avant de déterminer cette doctrine, considérons les opinions répandues chez ses contemporains au sujet de la science et de l'intelligence.

Dans Anaxagore, dont Socrate avait lu les ouvrages, la raison est quelque chose d'universel, d'identique et d'infini, qui est présent à tous les êtres et qui y introduit l'ordre, la distinction, la loi. L'intelligence individuelle n'est que la prédominance de la raison commune dans tel être particulier. Au fond, il n'y a qu'une seule et même raison. « L'intelligence est toujours identique à elle-même, la plus grande comme la plus petite[1]. » — « Dieu habite en nous, » disait Euripide, disciple d'Anaxagore. Le philosophe ionien était si pénétré du caractère absolu de l'intelligence divine et du caractère relatif des intelligences humaines, qu'on l'a accusé de scepticisme, au moins à l'égard du témoignage des sens. Seule, l'*Intelligence universelle* « a la connaissance du monde entier : rien ne lui échappe..., ce qui est, ce qui a été, ce qui sera[2]. » Cependant l'homme participe dans une faible mesure à la raison, et c'est là ce qui fait tout le prix de l'existence. Quelqu'un demandant un jour « pourquoi il valait mieux, pour l'homme, être que n'être pas, » Anaxagore répondit : « Parce

[1] Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μείζων, καὶ ὁ ἐλάττων. Simplic , *in phys. Arist.*, 33, b.

[2] Simplic., *ibid.*

qu'il a le pouvoir de contempler le ciel et l'harmonie de l'univers. »

Archélaüs, que Socrate connut intimement, admettait dans l'intelligence un mélange primitif : Οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα[1]. S'agit-il ici de l'intelligence divine ou de l'intelligence humaine? En tout cas, si le mélange existait dans la première, selon Archélaüs, il devait exister, à plus forte raison, dans la seconde. On peut dire en effet que, dans la pensée de l'homme, tout est d'abord confondu ; tout s'y trouve à l'état d'unité indistincte. La science est une distinction, une séparation ou distribution, νόμος. On sait toute l'importance qu'avait déjà, pour Anaxagore, l'idée de la *distribution* des choses, de l'ordre introduit dans le mélange primitif ; peut-être est-ce ce sens de distribution, de séparation par la pensée, qu'il faut aussi donner au mot νόμος dans cette maxime d'Archélaüs, qui semble d'abord si favorable au scepticisme : Καὶ τὸ δικαιὸν εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ[2]. Le juste et l'injuste, en effet, ne résultent pas de la nature; car la nature par elle-même est un mélange indistinct, où les qualités du bien et du mal, comme toutes les autres, sont indiscernables ; il faut, pour les faire apparaître, la *distribution*, l'ordre et la *loi* de la pensée, νόμος. Socrate, lui aussi, fera reposer le juste et l'injuste sur la *loi*, mais dans un sens bien

[1] *Orig. phil.*, 9. Ce passage ne nous semble avoir été compris d'aucun interprète, pas même de Ritter, *Hist. de la ph. anc.*, I, 282.
[2] Diog. Laert., II, 16.

différent de celui des sophistes; car il reconnaîtra des lois non écrites, pure manifestation de la pensée éternelle. Peut-être Archélaüs, disciple d'Anaxagore, donnait-il déjà ce sens élevé au terme de *loi*[1]. Ce qui est certain c'est qu'il admettait, comme Anaxagore, la confusion primitive des choses que l'intelligence discerne ensuite et sépare. Il était naturel de transporter cette double phase dans la pensée de l'homme, et de considérer la science comme une séparation, une distribution, un développement de ce que l'âme enveloppe confusément par sa nature.

Cette conception de la science s'accordait également avec les dogmes les plus connus des pythagoriciens. Ces derniers admettaient la métempsycose, une série d'existences et de transformations pour l'âme, et par conséquent une série de souvenirs perdus et retrouvés. De la *préexistence* au *souvenir*, il n'y avait qu'un pas[2]. Sans prêter aux pythagoriciens la doctrine formelle de l'*ἀνάμνησις*, il est probable qu'ils ne considéraient pas la science comme

[1] C'est en ce sens qu'Anaximandre cherche l'ἀδικία dans l'inégale distribution ; Empédocle nie la φύσις en général (Plut., *adv. Col.* 10), et Démocrite enseigne que par le νόμος seul, il y a du doux et de l'amer, du chaud et du froid, de la couleur, et en général, toutes les qualités sensibles. (Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 135.)

[2] Cependant, comme le remarque M. Cousin, il ne serait pas sage de conclure, sans des témoignages positifs, que la réminiscence soit pythagoricienne. « Autant les preuves abondent pour la métempsy- « cose et l'immortalité de l'âme, autant, pour la réminiscence, les « témoignages précis manquent. Je n'ai pu trouver un seul passage « pythagoricien authentique où l'ἀνάμνησις se trouvât positivement « énoncée. » Cousin, Fragments de philosophie ancienne (Notes sur le *Phèdre*).

une création de l'homme et une véritable invention, mais comme un développement et une manifestation du *nombre* et de l'*unité* qui est la partie divine et la substance de l'âme. Du moins distinguaient-ils nettement les sens de la raison, l'opinion de la science. Même distinction dans Parménide, dont le poëme se divise en deux parties, l'une relative à la pensée pure, au *νοῦς*, l'autre relative à l'apparence et à l'opinion : *τὰ πρὸς δόξαν*. Empédocle n'est pas moins explicite. D'après lui, la vérité ne saurait être connue par les sens, mais bien par la droite raison (*οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*). « La « droite raison est en partie divine, en partie « humaine; sous le premier rapport, elle est ineffable, sous le second, elle peut s'exprimer[1]. » Nous ne pouvons espérer aucune sûreté de pensée[2] tant que nous nous abandonnons à la vie sensible et que nous ne cherchons pas la vérité dans les profondeurs de notre cœur[3]. Socrate put connaître les

[1] Empéd., Vers 351. Sext., *adv. Math.*, VII, 122.

[2] V. 333–338.

[3] Ἀλλὰ κακοῖς μὲν κἄρτα πέλει κρατέουσιν ἀπίστειν·
Ὡς δὲ παρ'ἡμετέρης πελέται πιστώματα Μούσης,
Γνῶθι διαμνηθέντος ἐνὶ σπλαγχνοῖσι λόγοισι. V. 336..

Les écrits d'Empédocle, dit M. Cousin, n'étaient pas renfermés dans l'enceinte d'une société secrète, comme ceux des pythagoriciens, et ils étaient beaucoup plus répandus. (Cousin, Antécédents du *Phèdre*, 131.) Le *Phèdre* de Platon est rempli de passages qui rappellent Empédocle; et on sait que le *Phèdre* fut probablement composé du vivant de Socrate. Si donc ce dernier n'a point lu Empédocle, du moins a-t-il pu connaître les principaux dogmes pythagoriciens et même éléates. Il devait les connaître par les *pythagoristes*, ou écoliers exotériques, venus à Athènes avant les livres des pythagoriciens proprement dits.

écrits d'Empédocle par le pythagoriste Simmias, qui fut son disciple.

En résumé, la distinction des sens et de la raison, ainsi que celle de l'opinion et de la science, étaient du domaine commun à l'époque de Socrate. La δόξα était considérée comme essentiellement humaine, l'ἐπιστήμη comme divine. Plusieurs philosophes allaient même jusqu'à croire la science entièrement inaccessible à l'homme. En tout cas, elle était pour eux une participation du divin plus ou moins mystérieuse. Il y avait donc tendance à considérer la science, non comme une création de l'homme, mais comme un développement de quelque germe de vérité, enveloppé par l'âme. L'idée de la confusion et de la distinction successives était particulièrement nette dans Anaxagore et Archélaüs, qui considéraient l'intelligence comme essentiellement ordonnatrice et législatrice. Tel était l'état de la question à l'époque de Socrate.

Dans tous les dialogues où Socrate joue un rôle, quels qu'en soient les auteurs, il répète sans cesse qu'il n'est point un maître en possession de la science et capable de la transfuser, pour ainsi dire, dans l'esprit de ses disciples. Chacun, dit-il, est son propre maître et a seulement besoin d'être aidé ou provoqué par quelque circonstance extérieure, principalement par des interrogations. Apprendre, c'est prendre connaissance de soi ou de ce qui est en soi; connaître, c'est se connaître soi-même ou connaître

ce qui est en soi-même ; voilà le point de vue psychologique qui appartient à Socrate. La spontanéité de la science est sa doctrine propre : pour lui, apprendre c'est *enfanter* le vrai ; et enseigner aux autres, c'est les *accoucher* : « Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs de l'enfantement. En vérité, « ton âme est grosse. — Je n'en sais rien, Socrate ; mais je t'ai dit tout ce qui se passe en « moi. — Peut-être ignores-tu encore, pauvre innocent, que je suis fils d'une sage-femme habile et « renommée, de Phénarète ? — Je l'ai ouï dire[1]. « — T'a-t-on dit aussi que j'exerce la même profession ? — Jamais. — Sache donc que rien n'est « plus vrai. Mais, mon ami, ne va pas le redire à « d'autres ; car personne ne me connaît ce talent, « et comme on ignore cela de moi, on n'en parle « pas. »

Cette comparaison, à la fois familière et profonde, est bien dans le goût de Socrate. Habitué qu'il était à prendre toutes choses, même les plus vulgaires, pour sujet de réflexion, et à chercher partout quelque reflet de la vérité universelle, il ne pouvait manquer d'apercevoir des rapports entre l'enfantement physique et l'enfantement intellectuel, entre la profession de sa mère et la mission à laquelle il s'était voué.

« N'as-tu pas entendu dire que les sages-femmes « sont de très-habiles négociatrices en affaire de ma-

[1] Nous retrouvons, dès le début de ce passage, le ton de sincérité biographique qui nous avait déjà frappé dans le récit du *Phédon*.

« riage, car elles savent parfaitement distinguer « quel homme et quelle femme il convient d'unir « ensemble pour avoir les enfants les plus accom- « plis? — Non, je ne le savais pas encore. — Eh « bien, sois persuadé qu'elles sont plus fières de ce « talent que même de leur adresse à couper le nom- « bril. Mais à cause des unions illégitimes ou mal « assorties dont se chargent des entremetteurs cor- « rompus[1], les sages-femmes, par respect pour « elles-mêmes, ne veulent point se mêler des ma- « riages, dans la crainte qu'on ne les soupçonne « aussi de faire un métier déshonnête. Car, du « reste, il n'appartient qu'aux sages-femmes véri- « tables de bien assortir les unions conjugales. — « Il est vrai. — C'est donc là l'office des sages- « femmes. Ma tâche est plus importante. En effet, il « n'arrive point aux femmes d'enfanter tantôt des « êtres véritables, tantôt de simples apparences; « distinction qui serait fort difficile à faire. Car, s'il « en était ainsi, le triomphe de l'art pour une sage- « femme serait alors, n'est-il pas vrai, de savoir « distinguer ce qui est vrai en ce genre d'avec ce « qui ne l'est pas? — Je le pense aussi. — Eh bien, « le métier que je pratique est en tous points le « même, à cela près, que j'aide à la délivrance des « hommes, et non pas des femmes, et que je soigne, « non les corps, mais les âmes en mal d'enfant. Mais « ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est « qu'il peut discerner si l'âme d'un jeune homme va

[1] Allusion aux sophistes.

« produire un être chimérique, ou porter un fruit « véritable... Pour ceux qui s'attachent à moi, il « leur arrive la même chose qu'aux femmes en tra- « vail : jour et nuit, ils éprouvent des embarras « et des douleurs d'enfantement plus vives que « celles des femmes. Ce sont ces douleurs que je « puis réveiller ou apaiser quand il me plaît, en « vertu de mon art. Voilà pour les uns. Quelque- « fois aussi, Théétète, j'en vois dont l'esprit ne « me paraît pas encore fécondé, et connaissant « qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je m'occupe « avec bienveillance à leur procurer un établisse- « ment : et je puis dire, grâce à Dieu, que je con- « jecture assez heureusement auprès de qui je « dois les placer pour leur avantage. J'en ai ainsi « donné plusieurs à Prodicus, et à d'autres sages et « divins personnages. Agis donc avec moi comme « avec le fils d'une sage-femme, expert lui-même en « ce métier; efforce-toi de répondre, autant que tu en « es capable, à ce que je te propose; et si, après avoir « examiné ta réponse, je pense que c'est une chi- « mère, non un fruit réel, et qu'en conséquence je « te l'arrache et le rejette, ne t'emporte pas contre « moi, comme font, au sujet de leurs enfants, celles « qui sont mères pour la première fois. En effet, « mon cher, plusieurs se sont déjà tellement cour- « roucés, lorsque je leur enlevais quelque opinion « extravagante, qu'ils m'auraient véritablement dé- « chiré[1]. Ils ne peuvent se persuader que je ne fais

[1] Cf. Diog. Laert.

« rien en cela que par bienveillance pour eux[1]. »

Sans doute, Socrate ne se rendait pas compte, aussi bien que Platon, de la grande idée spéculative cachée sous ces symboles. Cependant, cette doctrine n'est qu'une conséquence approfondie du précepte Γνῶθι σεαυτόν, qui ramène la science du dehors au dedans et du monde à l'âme.

Tout homme, dit Platon dans un passage de la *République* cité plus haut, tout homme a la faculté de connaître, comme il a la faculté de voir; il ne s'agit donc pas de lui donner un nouvel organe, mais de diriger l'activité spontanée de son intelligence; la science ne s'acquiert pas de la même manière que les qualités physiques; elle est quelque chose de plus divin, qui existe en nous dès l'origine à l'état latent. Tout homme sait ce qu'on lui enseigne, mais il ne sait pas qu'il le sait; il n'aperçoit pas tout ce qui est en lui. Il suffit donc de lui donner la conscience de lui-même. En entendant Platon exprimer ces idées philosophiques, Socrate eût trouvé que son disciple, fidèle à l'art maïeutique, produisait au jour ce dont l'âme du maître était grosse. Dans la doctrine de la science innée, qui devait plus tard passer de philosophe en philosophe jusqu'à Descartes et Leibnitz, Socrate eût reconnu son enfant légitime[2].

[1] *Théét.*, 36 et ss.

[2] C'est peut-être aussi dans cette théorie qu'apparait pour la première fois, bien vaguement encore, la distinction de la faculté et de la réalité, de la puissance et de l'acte, qui devait jouer un si grand rôle

Maintenant, Socrate a-t-il conçu ce dégagement de la vérité, ce passage de l'état implicite à l'état explicite, comme un souvenir ou une réminiscence d'une vie antérieure? On ne saurait l'affirmer[1]. Peut-être Socrate a-t-il simplement *comparé* la science à la réminiscence; peut-être, au contraire, a-t-il adopté la maxime célèbre : apprendre, c'est se souvenir. Mais rien ne prouve qu'il ait été jusque-là et qu'il ait rattaché, comme le fit Platon, la théorie de la raison à celle de la réminiscence, la réminiscence à la préexistence, et la préexistence à l'intuition première des choses divines. Ce mélange de dogmes pythagoriques et de conceptions métaphysiques révèle Platon et non Socrate. Nous n'avons le droit d'attribuer à ce dernier que la partie psychologique et logique de la théorie; la partie symbolique et métaphysique résulte d'une combinaison des *Idées* platoniciennes avec la *métempsycose* pythagoricienne.

Dans le dialogue consacré par Platon à la rémi-

dans la philosophie d'Aristote. Les mégaristes, disciples de Socrate, semblent s'être préoccupés beaucoup de la distinction du virtuel et du réel. En tout cas, s'ils se sont souvenus de Socrate sur ce point, ils lui ont été infidèles, en sacrifiant la notion de la *puissance* à celle de l'*acte*, qui domine exclusivement dans l'école d'Élée. Nous ne présentons du reste cette filiation d'idées que comme une simple conjecture.

[1] Aristote n'attribue point la réminiscence à Socrate ; il l'appelle seulement la doctrine du *Ménon*. Or, on sait qu'au lieu de nommer Platon, il désigne très-souvent ses ouvrages. Si la réminiscence était de Socrate, il est probable qu'il eût nommé ce dernier. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις. Οὐδαμοῦ γὰρ συμβαίνει προεπίστασθαι τὸ καθέκαστον, ἀλλ'ἅμα τῇ ἐπαγώγῃ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην, ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας. *Anal. pr.*, II, xxi.

niscence, le *Ménon*, où le caractère psychologique et logique de la méthode de Socrate est très-exactement reproduit, on peut distinguer, par les formes mêmes de l'exposition, ce qui appartient à Socrate et ce qui dérive des dogmes pythagoriciens[1].

« Tant qu'un homme aura une opinion vraie sur « les mêmes objets dont un autre a une pleine con- « naissance, il ne sera pas moins bon conducteur « que lui, quoiqu'il atteigne le vrai, non par la « science, mais par conjecture. — Soit. — Ainsi « l'opinion vraie ne dirige pas moins bien que la « science par rapport à la rectitude d'une action... — « La chose étant ainsi, Socrate, je suis étonné pour- « quoi on fait beaucoup plus de cas de la science

[1] Le *Ménon* est d'ailleurs un des dialogues les plus socratiques de Platon : il roule tout entier sur la différence de la vertu d'opinion (εὐτυχία) et de la vertu fondée sur la science (εὐπραξία), la dernière qui peut s'enseigner, l'autre qui ne s'enseigne pas. Plusieurs critiques regardent le *Ménon* comme un dialogue écrit, soit du vivant de Socrate, soit peu de temps après sa mort. Stallbaum dit : « Auctor est Aristoteles Platonem, Socraticum, virtutem in scientia posuisse, postea autem eamdem in eo inesse voluisse, ut animi facultates, dum suo quæquæ munere fungeretur, communiter rationis imperio obedirent ; quam sententiam philosophus animo suo suscepisse videtur, ex quo, confecto primo itinere Athenas reversus, philosophiam in academia docere cœpit. Quod si verum est, sponte consequitur, ut *Meno* ante primi illius itineris exitum scriptus sit. » *Proleg. ad Men.* La présence d'Anytus dans le dialogue, et la manière assez douce dont Platon l'attaque, semble à Stallbaum une preuve que le *Ménon* aurait été écrit vers le moment où Anytus préparait son accusation. C'est aussi l'opinion de Socher, *De script. Plat.*, 185, ss. Ce qui est certain, c'est que le *Ménon* est tout plein de l'esprit socratique. — La méthode de définition y est remarquablement exposée au commencement : de même pour la doctrine de la volonté, *qui ne peut vouloir le mal.* Ce dialogue est comme un résumé de la philosophie de Socrate.

« que de l'opinion droite, et pourquoi ce sont deux « choses différentes... — C'est que tu n'as pas fait « attention aux statues de Dédale; peut-être n'en « avez-vous pas chez vous. — A quel propos dis-tu « cela? — C'est que ces statues, si elles n'ont pas « un ressort qui les arrête, s'échappent et s'enfuient, « au lieu que celles qui sont arrêtées demeurent en « place. — Qu'est-ce que cela fait? — Ce n'est pas « une chose bien précieuse d'avoir quelqu'une de « ces statues qui ne sont point arrêtées, comme « d'avoir un esclave fuyard, car elles ne restent point « en place. Mais, pour celles qui sont arrêtées, elles « sont d'un grand prix, et ce sont véritablement de « beaux ouvrages... Les opinions vraies, tant qu'elles « demeurent, sont une belle chose et produisent « toutes sortes d'avantages; mais elles ne veulent « guère demeurer longtemps, et elles s'échappent « de l'âme de l'homme : en sorte qu'elles ne sont pas « d'un grand prix, à moins qu'on ne les arrête en « les liant par la connaissance de la cause (αἰτίας λο-« γισμῷ)... Ces opinions ainsi liées deviennent « sciences, et alors demeurent stables. » On reconnaît cette recherche de la cause (αἰτίας, λόγου), qui caractérise la méthode socratique et en fait une méthode vraiment scientifique. « Par Jupiter, il pa-« raît bien, Socrate, que c'est quelque chose d'ap-« prochant. — Je n'en parle pas non plus comme « un homme qui sait, mais je conjecture. » Cette doctrine, en effet, est mêlée aux dogmes de la préexistence et de la réminiscence, qui sont pour Platon

de simples conjectures, et qu'il distingue du fond même de la doctrine. « Cependant, ajoute Socrate, « lorsque je dis que l'opinion vraie est autre chose que « la science, je ne pense pas tout à fait que ce soit là « une conjecture. *Si je pouvais dire de quelque chose « que je la sais, et je l'oserais de bien peu, j'assurerais « que celle-ci est du nombre de celles que je sais*[1]. » Cette affirmation formelle nous montre que la distinction de l'opinion et de la science était fondamentale dans l'enseignement de Socrate.

Voici maintenant la distinction de la science virtuelle et de la science actuelle. Socrate s'en sert pour répondre à une des difficultés que les sophistes élevaient sur la possibilité de la science. « Comment « t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu « ne connais en aucune manière? Quel principe « prendras-tu, dans ton ignorance, pour te guider « dans cette recherche? Et quand tu viendrais à « le rencontrer, comment le reconnaîtrais-tu, ne « l'ayant jamais connu? — Je comprends ce que tu « veux dire, Ménon. Vois-tu combien est fertile en « disputes ce propos que tu mets en avant? Il n'est « pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il « sait, ni ce qu'il ne sait pas; car il ne cherchera « point ce qu'il sait parce qu'il le sait et que cela n'a « point besoin de recherche, ni ce qu'il ne sait « point par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit « chercher[2]. » Ménon étant représenté comme dis-

[1] *Mén.*, 80, e. sqq.
[2] *Mén.*, 82, a.

ciple de Gorgias, il est permis de rapporter à ce dernier l'objection qui précède. On sait que Gorgias, en effet, soutenait les thèses suivantes : 1° l'être n'est pas; 2° quand même il serait, *on ne pourrait le connaître*. L'objection du *Ménon*, quel qu'en soit l'auteur, est assurément des plus sérieuses. La science ne peut avoir son origine dans l'ignorance absolue : pour *apprendre*, il faut en même temps ne pas savoir et savoir; pour enfanter la vérité, il faut tout à la fois la posséder et ne pas la posséder. Socrate ayant la prétention d'accoucher les esprits et de leur faire découvrir le vrai, les sophistes durent lui opposer des objections analogues à la précédente : Socrate se trouva dans la nécessité d'accorder à l'homme une science primitive, confuse et générale. Cette innéité de la science est le principe nécessaire que suppose l'induction maïeutique.

« Est-ce que ce discours ne te paraît pas vrai, So-« crate? — Nullement. — Me dirais-tu bien pour-« quoi? — Oui, car j'ai entendu des hommes et des « femmes habiles dans les choses divines. — Que « disaient-ils? — Des choses vraies et belles, à ce « qu'il me semble. — Quoi encore? et quelles sont « ces personnes-là? — Quant aux personnes, ce sont « des *prêtres* et des *prêtresses* qui se sont appliqués « à pouvoir rendre raison des choses qui concernent « leur ministère : c'est *Pindare et beaucoup d'autres* « *poëtes*, j'entends ceux qui sont divins. Pour ce « qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours « te paraissent vrais. Ils disent que l'âme humaine

« est immortelle; étant d'ailleurs née plusieurs fois « et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans « l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait « appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à « l'égard de la vertu et de tout le reste, elle soit en « état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieu- « rement[1]. » On voit que Platon distingue avec soin, dans la théorie de la réminiscence, l'élément orphique et pythagorique de l'élément socratique et de sa propre doctrine. Déjà on entrevoit, dans le *Ménon*, une allusion aux Idées : « *Comme tout se* « *tient* et que l'âme a tout appris, rien n'empêche « qu'en se souvenant d'une seule chose, ce que « les hommes appellent apprendre, *on ne trouve* « *de soi-même tout le reste* [par l'induction et la dé- « duction], pourvu qu'on ait du courage et qu'on « ne se lasse point de chercher. En effet, ce « qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolu- « ment que se ressouvenir. » A ce mélange de symboles hardis et de métaphysique profonde, on ne reconnaît plus Socrate, ordinairement circonspect et moins porté aux hypothèses; aussi, nous venons de le voir, Platon ne lui prête pas cette doctrine, qu'il fait remonter à Pindare et aux pythagoriciens. Pourtant le vrai Socrate ne tarde pas à reparaître. Nous le voyons employer avec l'esclave de Ménon sa méthode d'accouchement, qui n'est pour Platon qu'une conséquence et une appli-

[1] *Mén.*, *ibid.* sqq.

cation logique du dogme pythagoricien. Les interrogations se succèdent, et Socrate s'abstient de toute affirmation dans les demandes qu'il adresse au jeune esclave, laissant à celui-ci le soin de choisir entre le *oui* et le *non*. La question qu'un maître pose à l'élève, ou qu'on se pose à soi-même, ou que les objets visibles semblent vous poser, n'est que l'occasion extérieure de la science. « Tu vois, Ménon, « quel chemin il a fait dans la réminiscence. Il ne « savait point, au commencement, quelle est la « ligne d'où se forme l'espace de huit pieds, comme « il ne le sait pas encore. Mais alors il croyait le « savoir, et il a répondu avec confiance, comme s'il « le savait; et il ne croyait pas être dans l'embarras « à cet égard. A présent il reconnaît son embarras, « et comme il ne sait point, aussi ne croit-il point « savoir. — Tu dis vrai. — N'est-il pas actuellement « dans une meilleure disposition par rapport à la « chose qu'il ignore? — C'est ce qu'il me semble. « — En le faisant douter et en l'engourdissant comme « la torpille, lui avons-nous fait quelque tort? — Je « ne le pense pas. — Au contraire, nous l'avons « mis, ce semble, plus à portée de découvrir la vé- « rité... Considère maintenant comment, en partant « de ce doute, il découvrira la chose en cherchant « avec moi, tandis que je ne ferai que l'interroger « et ne lui apprendrai rien. Observe bien si tu me « surprendras lui enseignant et lui expliquant quoi « que ce soit, en un mot faisant rien de plus que lui « demander ce qu'il pense... Que t'en semble, Mé-

« non? A-t-il fait une seule réponse qui ne fût son « opinion à lui? — Non, il a toujours parlé de lui-« même. — Cependant, comme nous le disions tout « à l'heure, il ne savait pas. — Tu dis vrai. — Ces « opinions étaient-elles en lui, ou non? — Elles y « étaient. — Celui qui ignore a donc en lui-même, « sur ce qu'il ignore, des opinions vraies. — Appa-« remment. » Il n'a encore que des *opinions*, c'est-à-dire une science inconsciente; il n'a pas la science qui se sait et se comprend elle-même, la seule vraie science. « Ces opinions viennent de se réveiller en « lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent « et en diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu « bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi « exacte que qui que ce soit? — Cela est vraisem-« blable. — Ainsi il saura sans avoir appris de per-« sonne, mais au moyen de simples interrogations, « tirant ainsi sa science de son propre fonds : ἀναλα-« βὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην. Mais tirer la science « de son fonds, n'est-ce pas se ressouvenir[1]? »

C'est cette dernière déduction qui est toute platonicienne. Socrate enseignait que nous tirons notre science de nous-mêmes; Platon en conclut que nous nous en ressouvenons; puis il remonte à la préexistence pythagoricienne, et enfin aboutit à l'intuition des Idées, plaçant ainsi la doctrine de Socrate entre la sienne et celle de Pythagore, comme un anneau intermédiaire. « A la vérité, conclut Socrate, je ne

[1] *Mén.*, 86, d.

« voudrais pas affirmer bien positivement que tout « le reste soit vrai [c'est-à-dire la préexistence, la métempsycose, et la réminiscence même]; mais je « suis prêt à soutenir et de parole et d'effet, si j'en « suis capable, que la persuasion qu'il faut chercher « ce qu'on ne sait pas [et le chercher en soi] nous « rendra sans comparaison meilleurs, plus coura- « geux et moins paresseux que si nous pensions qu'il « est impossible de découvrir ce qu'on ignore et « inutile de le chercher. » La considération pratique qui termine ce passage est tout à fait dans l'esprit de Socrate; Platon, on le voit, nous a fourni jusqu'au bout le critérium de ce qui appartient à son maître, et des hypothèses accessoires qui ne lui appartiennent pas.

La doctrine du *Ménon* est reproduite dans le *Phédon*, et le passage suivant résume fort bien le principe de la maïeutique : « Tous les hommes, s'ils sont « biens interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes, ce « qu'ils ne feraient jamais s'ils ne possédaient déjà « une certaine science et une raison droite[1]. » Dans le *Théétète*, Socrate distingue deux espèces de science, la science dont on a la simple possession (κτῆσις), et celle dont on a l'usage actuel (ἕξις). « Si, « ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, des « ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les « élevait dans un colombier, nous dirions à certains « égards qu'on a toujours ces ramiers, parce qu'on

[1] *Phédon*, 73, a.

« en est possesseur. N'est-ce pas? — Oui. — Et à « d'autres égards qu'on n'en a aucun; mais que, « comme on les tient enfermés dans une enceinte « dont on est le maître, on a le pouvoir de prendre « et d'avoir celui qu'on voudra, toutes les fois qu'on « le jugera à propos, et ensuite de le lâcher[1]. » Nos idées ressemblent à ces ramiers. Elles habitent notre âme; mais nous, nous les possédons sans en faire usage; tantôt nous en usons, et les saisissant pour ainsi dire, nous les fixons sous nos regards. Comment ne pas reconnaître, dans cette distinction, ce qu'Aristote appellera plus tard la science en puissance et la science en acte, — distinction qu'il invoque précisément, dans sa *Grande morale*, pour réfuter la doctrine de Socrate sur l'identité de la vertu et de la science, comme s'il voulait retourner contre Socrate lui-même un des principes que ce dernier avait entrevus?

Cette science innée dans la raison et qui est la raison même, Socrate, nous l'avons vu, n'en a pas fait la réminiscence d'une vie antérieure. Il est probable pourtant qu'il lui attribua, comme tous ses prédécesseurs et comme Platon, une origine divine. « Cette partie de l'âme est sa partie divine ; c'est en y « regardant et en y contemplant l'essence de ce qui « est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se con- « naître soi-même parfaitement... Vous ne ferez

[1] *Théét.*, 197, b.

« rien sans avoir l'œil fixé sur la lumière divine. « Car c'est en vous regardant dans cette lumière « que vous vous verrez vous-mêmes et reconnaîtrez « les biens qui vous sont propres. — Sans doute. — « Mais, en faisant ainsi, ne ferez-vous pas bien? — « Certainement. — Si vous faites bien, je veux me « rendre garant que vous serez heureux... Mais si « vous faites mal et si vous regardez ce qui est sans « Dieu et plein de ténèbres, vous ne ferez vraisem- « blablement que des œuvres de ténèbres, ne vous « connaissant pas vous-mêmes[1]... »

« Celui qui a l'amour de la science aspire natu- « rellement à l'être, et loin de s'arrêter à cette mul- « titude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, « son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à « ce qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque « chose par la partie de son âme qui peut seule « s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec « elle; de telle sorte que cette union, cet *accouple- « ment divin*, ayant produit l'intelligence et la vérité, « il atteigne à la connaissance de l'être et vive dans « sein d'une véritable vie, *libre enfin des douleurs « de l'enfantement*[2]. » Certes, Socrate ne s'est pas élevé aussi haut, jusqu'à cette union intime de la pensée et de l'être dans l'*Idée*; mais la trace des doctrines socratiques se retrouve jusque dans ces grandes spéculations platoniciennes : l'âme, grosse de la science, qu'elle a conçue par son union avec la

[1] *Alcib., loc. cit.*
[2] *Rep.*, V.

vérité, et enfantant avec effort jusqu'à ce qu'elle possède la sagesse.

Du principe général de la maïeutique on peut déduire quels durent être, pour Socrate, la forme préférée et les objets habituels des recherches logiques.

La méthode d'accouchement entraînait la nécessité du dialogue et des formes interrogatives. Le maître, par ses questions au disciple, aide à l'enfantement des idées ; la *logique* devient ainsi une *dialectique*. « Celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien[1] ? » La vérité doit jaillir, « comme l'étincelle, » du frottement des idées[2].

Qui dit dialectique, dit une méthode éminemment discursive, sous tous les rapports et de toutes les manières. « Socrate, dit Xénophon, *s'avançait à* « *travers* les principes les mieux reconnus de tous, « pensant que c'était là le meilleur appui du dis- « cours[3]. » Le dialogue, au point de vue logique, est une investigation mobile dans laquelle l'esprit suit son allure naturelle, allant et venant, montant et descendant, employant tour à tour l'induction et la déduction. En outre, le dialogue va d'un interlocuteur à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'un sujet à l'autre. Socrate, sur la place publique, s'adresse au premier venu, à l'humble artisan

[1] *Cratyl.*, 390, c.
[2] *Rép.*, VI.
[3] *Mém.*, IV, vi.

comme aux plus illustres citoyens, à l'esclave de Ménon comme au jeune Alcibiade. De la place publique, il passera au banquet d'Agathon, ou sur les bords de l'Ilissus en compagnie de Phèdre. Peu importent les temps, les lieux, les personnages. Tout est occasion de discours et de recherches; tout esprit est capable d'enfanter au moins quelques idées ou de provoquer chez les autres un enfantement analogue. Plus il y aura de variété dans les procédés et les conditions de la dialectique, plus il y aura d'aspects nouveaux sous lesquels se présenteront les choses et les idées. De même que nos expérimentateurs modernes s'appliquent à multiplier et à varier leurs observations et leurs essais, modifiant sans relâche les objets et les circonstances, tâtonnant d'épreuve en épreuve et posant mille questions à la nature; ainsi Socrate, prenant pour objet d'observation et d'expérimentation, non pas la nature, mais l'âme humaine, soumet aux épreuves les plus variées tous ceux qu'il rencontre, sans dédaigner personne et sans dédaigner non plus aucun sujet d'entretien : de toute âme et de toute chose il sait que la vérité peut sortir.

On pourrait donc appeler la méthode de Socrate une expérimentation morale et logique par le moyen du dialogue discursif. Méthode peu régulière sans doute, et qui tire toutes ses qualités de l'esprit même qui l'emploie; mais, pratiquée par un observateur comme Socrate, n'était-elle point alors la meilleure des méthodes?

A ce caractère discursif du dialogue se rattache la variété du ton et des formes, depuis la familiarité la plus simple jusqu'à l'émotion la plus sublime. Sous la raillerie, Socrate cachait l'enthousiasme : c'est le secret de son prestige. Avec quelle facilité il passe du rire au ton ému! Quelle élévation de doctrine sous la forme étrange, parfois burlesque, de son langage! Il ne reculait point devant les sujets familiers et les exemples les plus communs. Sous la trivialité volontaire qu'il affectait, il y avait toujours, outre l'ironie à l'adresse des rhéteurs, cette pensée profondément philosophique : la science dont est grosse l'âme humaine est une et infinie comme la vérité; on peut donc la tirer des objets les plus humbles et des plus humbles esprits. Parménide, dans le dialogue de Platon, prédit à Socrate encore jeune qu'il viendra un jour où la philosophie le saisira davantage, et où il ne dédaignera plus les choses qui semblent viles au vulgaire. Toute pensée, en effet, fût-elle en apparence insignifiante, est le produit de l'intelligence; on peut donc y rendre sensibles les procédés intellectuels. Chaque idée vraie forme avec les autres une œuvre commune de la raison, dans laquelle la raison peut se rendre compte d'elle-même à elle-même. Au fond de l'exemple familier et particulier, Socrate savait découvrir la vérité universelle. « Je dis donc que Socrate ressemble à ces silènes « qu'on voit exposés dans les ateliers des sculp« teurs, et dans l'intérieur desquels, quand on « les ouvre, on trouve renfermées des statues de

« divinités. Quand on se met à l'écouter, ce qu'il « dit paraît d'abord tout à fait burlesque ; sa pen- « sée ne se présente à vous qu'enveloppée dans « des termes et des expressions grossières, comme « dans la peau d'un impertinent satyre. Mais que « l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre dans « leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux « seuls sont remplis de sens ; ensuite on les trou- « vera tout divins, renfermant en eux les plus no- « bles images de la vertu, et embrassant à peu près « tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque « veut devenir un homme accompli. »

CHAPITRE VI

PROCÉDÉS PARTICULIERS DE LA MAÏEUTIQUE.
DIVISION ET DÉDUCTION. — INDUCTION.

I. La division (διαίρεσις) comprend tous les procédés analytiques qui découvrent la pluralité dans l'unité. On peut descendre de l'unité d'un genre à la pluralité des espèces, ce qui est la division proprement dite; ou de l'unité d'un principe à la pluralité des conséquences, ce qui est la déduction. Socrate a connu et employé méthodiquement ces deux procédés.

La division par genres rentre dans ce que Xénophon appelle τὸ διαλέγειν κατὰ γένη. Les *Mémorables* en contiennent plus d'un exemple. — « Veux-tu que « nous écrivions ici un J, là un I. Ce qui nous « paraîtra l'œuvre de la justice, nous le placerons « sous le J; nous mettrons sous l'I ce qui nous pa- « raîtra l'œuvre de l'iniquité. — Fais, si tu le « juges nécessaire. Socrate écrivit ces deux lettres, « comme il le disait. Ne trouve-t-on pas, reprit-il, le « mensonge parmi les hommes? — Oui. — Où le pla-

« cerons-nous? — Sous la marque de l'injustice, ap-
« paremment. — Les hommes ne trompent-ils pas?
« — Sans doute. — Où placerons-nous la trom-
« perie? — Encore du côté de l'injustice. — Et l'ac-
« tion de nuire aux autres? — De même. — Celle
« de réduire quelqu'un en servitude? — Toujours
« de même. — Et de tout cela, ô Euthydème, rien du
« côté de la justice? — Cela serait étrange. » On reconnaît là une classification à deux séries, sous forme de tableaux réguliers. Le *genre* de l'injustice est subdivisé en diverses *espèces*, telles que le mensonge, la fraude, le tort fait aux autres, etc. Socrate va montrer maintenant que cette classification est inexacte et incomplète, parce que les espèces, à leur tour, ont besoin d'être subdivisées. « Supposons
« qu'un général asservisse une nation injuste et en-
« nemie, dirons-nous qu'il commet une injustice? —
« Non vraiment. — Nous appellerons donc ce qu'il
« fait, un acte de justice? — Sans doute. — Et s'il
« trompe les ennemis? — Cela est encore juste. —
« Mais qu'il les pille et qu'il enlève leurs biens?
« — Il ne fait rien que de juste. Je croyais que les
« questions que tu me faisais ne regardaient que
« nos amis. — Ainsi, tout ce que nous avions
« attribué à l'iniquité, il faudra donc à présent l'at-
« tribuer à la justice? — Je le pense. — Veux-tu
« qu'en mettant toutes ces actions à la place que
« tu leur marques, nous distinguions de nouveau
« (διορισώμεθα πάλιν) qu'elles sont justes à l'égard
« des ennemis, mais injustes avec des amis; qu'on

« doit à ceux-ci la plus grande franchise? » — Socrate montre ainsi la nécessité de subdiviser le mensonge ou la fraude, en mensonge envers les ennemis, et mensonge envers les amis. Mais de nouvelles distinctions et divisions deviennent nécessaires. — « Si un général, reprit Socrate, voit ses « troupes se décourager; s'il leur fait accroire qu'il « leur arrive du secours, et rassure par ce men- « songe leurs esprits intimidés, sous quelle marque « placerons-nous cette tromperie? — Sous celle de « de la justice, je crois. — Un enfant a besoin d'une « médecine qu'il refuse de prendre; son père la lui « présente comme aliment, et par cette ruse, il lui « rend la santé: où mettrons-nous cette superche- « rie? — A la même place encore. — Mon ami est « désespéré; je crains qu'il ne se tue, je lui dérobe « son épée, toutes ses armes; que dirons-nous de ce « vol? — Qu'il est juste. — Vous prétendez donc que, « même à l'égard de ses amis, on n'est pas tenu à la « plus grande franchise? — Non, vraiment; mais « je rétracte, s'il m'est permis, ce que je viens de « dire. » De là la nécessité de diviser les ruses à l'égard des amis en ruses employées à leur détriment et ruses employées à leur salut. Chaque membre de la classification, qui semblait d'abord une unité, se développe ainsi en une dualité: c'est une série de divisions à termes distincts et opposés. Socrate finit par réduire Euthydème à l'aveu de son ignorance, grâce à la supériorité que lui donne l'art de diviser par genres. C'est un des procédés qu'il

employait le plus souvent à l'égard des sophistes : ceux-ci, n'ayant aucune idée de la classification régulière, se voyaient bientôt convaincus d'un désordre complet dans les idées. C'est que la science, aux yeux de Socrate, n'était point une série de généralités vagues dans lesquelles les choses les plus diverses seraient confondues : il a compris la nécessité du particulier et du précis, et manié lui-même avec art cet instrument de précision qu'on nomme l'analyse.

Empruntons à Xénophon un second exemple de la division par genres. « Qu'est-ce que vous appelez le « peuple? — Les citoyens pauvres. — Vous savez « donc qui sont les pauvres? — Comment l'ignorer? « — Et ce que c'est que les riches? — Tout aussi « bien. — Qui appelez-vous pauvres? et qui appelez-« vous riches? — J'appelle pauvres ceux qui n'ont « pas assez pour les dépenses nécessaires ; et riches « ceux qui ont plus qu'il ne faut. — Avez-vous re-« marqué que certaines gens, ayant peu de res-« sources, en ont cependant assez et font encore « des épargnes ; et que d'autres, avec de grands biens, « n'ont pas même le nécessaire? — Cela est certain, « dit Euthydème, et vous avez raison de me le rap-« peler. Je sais même des souverains que la dé-« tresse force, comme des indigents, à commettre « des injustices. — S'il en est ainsi, voilà donc des « souverains à placer dans la classe du peuple ; et « les gens qui possèdent peu, mais qui savent éco-« nomiser, seront comptés parmi les riches. — Mon « ignorance me force d'en convenir, dit Euthy-

« dème[1]. » Partout Socrate met en évidence la nécessité des distinctions qui aboutissent à la *différence propre* et qui rendent par là possible une bonne définition. L'analyse, en effet, est absolument nécessaire pour fournir à la définition son élément le plus précis : la propriété essentielle, où aboutissent et expirent les divisions et subdivisions. Tant qu'on n'est pas arrivé à ce point central, le pour et le contre demeurent en face l'un de l'autre, et la définition est à moitié vraie, à moitié fausse.

Le Socrate de Platon est parfaitement semblable en ce point au Socrate de Xénophon. « Il faut savoir « décomposer le sujet en ses différentes parties, « comme en autant d'articulations naturelles, et « tâcher de ne point mutiler chaque partie, comme « ferait un mauvais écuyer tranchant. Ainsi tout à « l'heure nos deux discours ont commencé par donner une idée générale du délire ; et, comme un « même corps se compose naturellement de deux « parties réunies sous le nom d'un seul être, savoir « la droite et la gauche, nos deux discours ont trouvé « dans ce délire unique deux espèces distinctes « qu'ils se sont partagées... Le premier délire a « pris son chemin à gauche..., l'autre a tourné à « droite[2]. » C'est ici, comme dans Xénophon, la division à *deux* membres qui est conseillée par Socrate.

Plus loin, Socrate montre la nécessité de la classi-

[1] *Mém.*, IV, II.
[2] Voy. *Phèdre*, p. 97 (traduction Cousin).

fication dans l'étude de l'art oratoire : « La vertu du « discours étant d'entraîner les âmes, celui qui veut « devenir orateur doit savoir combien il y a d'es- « pèces d'âmes. Elles sont en certain nombre, et « elles ont certaines qualités par lesquelles elles dif- « fèrent les unes des autres. Cette division établie, « on distingue certaines espèces de discours, qui « ont certaines qualités. Or on persuade aisément à « telles ou telles âmes telle ou telle chose par tels « discours, pour tels motifs, tandis qu'à telles au- « tres il est difficile de persuader telle ou telle « chose. » Aristote ne mettrait pas mieux en lumière la nécessité du particulier, du précis et du distinct, τόδε τι. Le témoignage de Platon sur la méthode socratique a d'autant plus de poids que Platon lui-même tendait à négliger l'individuel ou le particulier, loin d'en exagérer l'importance. « Quand l'orateur sera capable de dire quels discours « peuvent opérer la conviction et sur qui, et que, « rencontrant un individu, il pourra le pénétrer « soudain et se dire à soi-même : voilà bien une « âme de telle nature, telle qu'on me la dépeignait ; « la voilà présente devant moi, et pour lui persua « der telle ou telle chose, je vais lui adresser tel « ou tel langage ; — quand il aura acquis toutes ces « connaissances, et que de plus il saura quand il faut « parler et quand il faut se taire, quand employer ou « quitter le ton sentencieux, le ton plaintif, l'am- « plification, et toutes les espèces de discours qu'il « aura étudiées, de manière qu'il soit sûr de placer

« à propos toutes ces choses et de s'en abstenir à « temps, il possédera parfaitement l'art de la pa« role ; jusque-là, non[1]. »

Platon n'a fait que systématiser la méthode analytique de son maître. C'est ce qu'avaient déjà commencé, avant lui, les Mégariques, disciples de Socrate et de Zénon, c'est-à-dire des deux fondateurs de la dialectique. L'étranger d'Élée, dans le *Sophiste* et le *Politique*, applique jusqu'à l'excès les procédés socratiques et éléatiques de division et de subdivision par genres ou espèces; et c'est toujours la division à deux membres qui reparaît. Les philosophes qui ont précédé Socrate, principalement les Éléates et Zénon, connaissaient bien et employaient cette opération logique; mais, comme dit Platon dans le *Philèbe*, la plupart de ces sages faisaient d'*un plusieurs* à l'aventure; Socrate et Platon s'attachèrent à employer régulièrement et méthodiquement l'analyse; ils s'efforcèrent d'établir une gradation continue et un ordre naturel dans les genres et les espèces : là est leur originalité.

Brandis[2] et Heyder[3] soutiennent cependant qu'on ne doit pas considérer le procédé logique appelé division comme ayant été employé par Socrate en même temps que la définition, mais qu'il commence avec Platon. Pour principale preuve, ils font

[1] Voy. le *Phèdre*, *ibid.*
[2] Brandis, *loc. cit.*
[3] Heyder, *Kritische Vorstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialectik*, part. I, p. 85, 129.

remarquer que, dans le *Sophiste* et le *Politique* où ce procédé est très-abondamment employé, Socrate ne dirige pas la conversation. Il ne faut pas, à notre avis, attacher autant de valeur à cette circonstance; d'ailleurs, l'étranger d'Élée ne représente pas Platon, mais l'école mégarique, qui tenait tout à la fois de Zénon et de Socrate un goût extrême pour la division. De plus, Platon semble compter lui-même ce procédé parmi ceux qu'il faut attribuer à Socrate : nous venons de le voir dans le *Phèdre*, que Brandis oublie et qu'on peut opposer au *Sophiste*. Enfin, ce qui est décisif, c'est le témoignage de Xénophon, qui nous a montré l'emploi fréquent et méthodique du même procédé. Le διαλέγειν κατὰ γένη implique la division comme l'induction; il n'était guère possible de séparer ces deux choses avec un causeur aussi abondant que Socrate, qui montait et redescendait sans cesse l'échelle des genres.

Socrate a aussi connu et pratiqué une autre sorte d'analyse, non-seulement pour la réfutation de l'erreur[1], mais pour la recherche de la vérité : c'est la *déduction*, qui divise le principe en ses conséquences nécessaires. Déjà Zénon s'était rendu illustre par la vigueur de ses raisonnements déductifs. Les pythagoriciens, en leur qualité de géomètres, ne pouvaient, eux aussi, être étrangers à ce procédé. Dans les *Mémorables*, Socrate donne ordi-

[1] V. plus haut, p. 49.

nairement à la déduction la forme du sorite, qui est en effet la plus naturelle : — « Lorsque l'on connaît « les lois relatives au culte, on rend aux dieux un « culte légitime? — Assurément. — Et lorsqu'on « leur rend un culte légitime, on les honore comme « il faut? — Je n'en doute pas. — Et celui qui les « honore comme il faut est un homme pieux? —Sans « doute. » — Au reste, les déductions socratiques ne sont pas toujours exactes, et le passage qui précède en est un exemple. Les majeures des syllogismes étant sous-entendues, la chaîne du sorite présente parfois une solution de continuité; comme ici où Socrate sous-entend cette majeure : « On ne fait jamais que ce qu'on croit être son devoir. »

La méthode de déduction est un moyen de vérifier la valeur de nos conceptions indépendamment de leurs objets mêmes; car nos conceptions sont nécessairement fausses, si leurs conséquences se contredisent entre elles, et ce vice intime suffit pour réfuter un système, sans même qu'on ait besoin de consulter la réalité. Ce moyen de réfutation, nous l'avons vu, était constamment employé par Socrate.

Mais, si la méthode analytique a une valeur absolue comme moyen de réfutation, elle ne peut avoir qu'une valeur relative comme moyen d'établir des doctrines; car elle en prouve seulement la *possibilité*, non la *réalité*. Ce qui est impossible ne peut être réel; mais ce qui est possible n'est pas pour cela réel. La déduction, qui montre que nos

conceptions s'accordent entre elles, n'indique donc pas leur conformité nécessaire avec la réalité actuelle des choses, mais révèle du moins la vérité éternelle qui les rend possibles. Ce résultat suffisait très-souvent à Socrate, peu porté aux affirmations dogmatiques.

Si Socrate ne semble pas avoir bien connu la portée et les limites exactes de la déduction, Platon, au contraire, a mesuré avec précision la valeur de ce procédé. « Dans le cas où on attaquerait, dit-il, le principe que tu as posé, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce « que tu eusses examiné toutes les conséquences « qui dérivent de ce principe, et reconnu toi-même « si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre « elles[1]? » — C'est là une première espèce de vérification qui, à elle seule, serait insuffisante pour démontrer une doctrine. Platon a parfaitement compris ce caractère hypothétique de la division et de la déduction : il appelle lui-même *hypothèses* (ὑποθέσεις) les notions et les propositions qui servent de point de départ à l'analyse ; il reproche aux géomètres et aux mathématiciens de s'appuyer sur des principes qu'ils admettent sans les avoir vérifiés, et d'être incapables de prouver l'existence de la plus simple des figures[2]. De là, la nécessité d'une méthode qui n'atteigne pas seulement les notions, mais les êtres eux-mêmes. La division et la déduction, absolues

[1] *République*, VII.
[2] *Ibid.*

quand elles nient, ne peuvent fournir aucune affirmation absolue tant qu'on ne les a pas fécondées par un procédé supérieur; mais une fois que ce procédé les aura mises en possession d'un objet existant, tout ce qui était vrai de nos notions s'appliquera aux choses mêmes avec une égale certitude, et nous verrons la réalité se soumettre aux lois de la pensée. Tel est le point de vue platonicien, bien plus métaphysique, assurément, que celui de Socrate, mais qui cependant, comme on va le voir, en est voisin.

II. Xénophon, Platon et Aristote s'accordent pour attribuer à Socrate, outre la division et la déduction, les procédés inductifs.

Quoique la logique joue un rôle bien restreint dans les *Entretiens* moraux de Xénophon, l'induction y est cependant indiquée et presque nommée. Nous venons de voir que Socrate, dans la réfutation de ses adversaires, employait de préférence l'analyse des conclusions par voie déductive; mais quand il avançait lui-même une opinion et trouvait un contradicteur, il était forcé, pour justifier son jugement, de le rattacher à quelque principe incontestable, et de le faire rentrer dans une vérité générale. Ce retour aux principes nécessitait l'emploi de l'induction. « Si quelqu'un *le contredisait* (περί του ἀντιλέγοι) sans « avoir rien de clair à dire; s'il lui soutenait sans « démonstration (ἄνευ ἀποδείξεως) que tel homme était « plus sage, plus habile politique, plus courageux

« qu'un autre, ou quelque assertion semblable, So-
« crate ramenait alors toute la question au principe,
« ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν. » — Le mot ἐπανάγω exprime le retour en arrière, une *induction* (ἐπάγω) qui est en même temps une *réduction* (ἀνάγω). Le raisonnement remonte au principe sur lequel il s'appuyait, et qui, n'ayant pas été préalablement justifié, conservait encore un caractère hypothétique (ὑπόθεσις); pour lui enlever ce caractère, il suffit de le réduire à des vérités « reconnues de tout le monde. » Voici l'exemple donné par Xénophon :
« D'après toi, l'homme que tu vantes est meilleur ci-
« toyen que celui dont je parle? — Je le soutiens. —
« Voyons donc ; ne faut-il pas examiner d'abord quel
« est l'office d'un bon citoyen? » En d'autres termes, le *oui* et le *non* s'étant produits au sujet d'une même proposition particulière, Socrate doit remonter au principe général : Tel individu est-il bon citoyen? — Oui, — non. — Qu'est-ce donc, en général, qu'un bon citoyen? — Pour résoudre la question ainsi transformée, il faut encore aller du particulier au général, prendre divers exemples, et dégager ce qu'ils ont de commun : cette partie commune, obtenue par induction, deviendra l'élément principal de la définition socratique : « Dans
« l'administration des finances, celui qui enrichira
« le plus la république ne l'emportera-t-il pas sur
« ses concitoyens? — Assurément. — Et, dans la
« guerre, celui qui la rendra plus souvent victorieuse
« de ses ennemis? — Sans doute. — Et, dans les

« négociations, celui qui lui ménagera l'alliance « des peuples qui combattaient contre elle? — Je « ne conteste pas cela. — Et, dans l'assemblée du « peuple, celui qui saura le mieux apaiser les dis- « sensions et qui ramènera le mieux la concorde? — « Je le crois. » — Socrate recueillait ainsi les divers éléments de la définition cherchée; puis, une fois le principe *induit*, il en *déduisait* de nouveau que tel ou tel individu répondait ou ne répondait pas à la définition universelle. Xénophon ajoute : « Par des « discours ainsi *réduits*, *ramenés à leurs principes* « (οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων), Socrate rendait la « vérité évidente même à ses contradicteurs. Mais « quand il *parcourait* lui-même une question pour « la traiter (ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι), il *procédait* « par les principes les plus généralement avoués (διὰ « τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο), persuadé que « c'était là la sûreté du discours (ἀσφάλειαν τοῦ λόγου). « Il prétendait qu'Homère appelait Ulysse un ora- « teur *sûr* (ἀσφαλῆ ῥήτορα), parce qu'il savait conduire « ses raisonnements à travers les choses reçues de « tout le monde (διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν « τοὺς λόγους. » On reconnaît, très-clairement indiquées, les deux méthodes que les modernes appellent méthode de résolution ou de réduction, et méthode de composition ou de déduction : *regressus ad principia* et *digressus a principiis*, démonstration ascendante ou inductive, et démonstration descendante ou déductive. Pour que Xénophon, médiocre logicien, ait exprimé aussi nettement ces deux mé-

thodes, il faut que Socrate les ait parfaitement connues et employées. La pratique de la seconde, qui est aujourd'hui la méthode d'enseignement régulier, prouve que Socrate savait être au besoin dogmatique et démonstratif : il partait alors de principes évidents et sûrs, pour en déduire les conséquences. Quant à la méthode inductive, elle servait à découvrir les principes et à poser les définitions. Elle était surtout propre à résoudre les objections et les problèmes, en allant du particulier au général jusqu'à ce qu'on rencontrât un principe évident. L'ensemble des deux procédés discursifs constituait la *dialectique par genres*, τὸ διαλέγειν κατὰ γένη. Le *genre*, en effet, était toujours employé, soit comme point de départ de l'analyse, soit comme résultat de la synthèse.

Maintenant, que l'on compare la méthode logique exposée par Platon dans le *Phèdre*, et même dans la *République*, à celle que Xénophon vient de nous montrer succinctement, et on reconnaîtra combien a été exagéré le désaccord prétendu des disciples de Socrate. « Il y a deux choses que le hasard « nous a suggérées sans doute, mais qu'il serait in- « téressant qu'un homme habile pût traiter avec art. « — Lesquelles ? — C'est d'abord de réunir sous une « seule idée générale toutes les idées particulières « éparses de côté et d'autre, afin de bien faire com- « prendre, par une définition précise, le sujet qu'on « veut traiter : εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ διε- « σπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ

« διδάσκειν ἐθέλῃ..... Et quelle est l'autre chose, So-
« crate ? — C'est de savoir de nouveau décomposer « la chose en ses différentes parties, comme en au-« tant d'articulations naturelles... Pour moi, mon « cher Phèdre, j'affectionne singulièrement cette « manière de diviser les idées et de les rassembler « tour à tour[1]. » — Sauf le mot *idée*, ἰδέα, qui n'est pas de Socrate, ou qui n'avait certainement dans sa bouche aucune portée métaphysique, l'accord est complet entre Platon et Xénophon : le procédé inductif, avec la définition à laquelle il aboutit, est clairement indiqué. Un passage célèbre de la *République* offre un rapport plus frappant encore avec le chapitre de Xénophon. La déduction, qui part des principes supposés vrais, et la réduction, qui remonte jusqu'à un principe sûr et incontestable, sont décrites longuement dans le VI[e] livre de la *République*. Qu'on néglige la portée métaphysique, qui est la part de Platon, il restera une logique très-régulière qui est la part de Socrate. « L'âme, dans le premier cas, se sert des données « du monde visible, comme d'autant d'images, « en partant de certaines hypothèses (ὑποθέσεις, « même terme que dans Xénophon), non pour re-« monter au principe, mais pour descendre à la « conclusion ; tandis que, dans le second cas, elle « va de l'hypothèse jusqu'au principe non hypothé-« tique (ἀνυπόθετον), sans faire aucun usage des ima-

[1] *Phèdre*, 265.

« ges, comme dans le premier cas, et en procédant « uniquement des idées considérées en elles-« mêmes. » Ce principe non hypothétique, cherché par l'induction régressive, rappelle ces vérités évidentes et sûres, ἀσφαλεῖς, dont parle Xénophon. Mais, on ne saurait trop le remarquer, Platon y mêle des considérations ontologiques et mathématiques.

Enfin, nous pouvons apporter un troisième témoignage, plus précis encore et plus certain que les précédents ; c'est celui d'Aristote. Parmi les deux choses « *qu'on peut légitimement attribuer à Socrate,* » Aristote place au premier rang les *discours inductifs*, τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους. Aristote ne dit pas l'*induction* proprement dite, dans toute sa régularité, ἡ ἐπαγώγη, telle qu'il l'a étudiée pour en donner les lois ; il parle seulement de discours inductifs, λόγοι ἐπακτικοί, expression qui rappelle les λόγοι ἐπαναγόμενοι de Xénophon. C'est que la méthode socratique avait simplement la marche inductive, sans être une induction parfaite et logiquement démonstrative. Pour comprendre cette distinction importante, il faut se rappeler la théorie d'Aristote lui-même. Selon ce dernier, c'est la majeure qui est le principe général de toute démonstration ; c'est la majeure qu'il s'agit de trouver pour en tirer la science, en faisant ressortir les conclusions qu'elle enveloppe dans l'étendue de sa puissance et en les amenant à l'acte. Or, pour obtenir la majeure sans la conclure de démonstrations antécédentes, il faut

une méthode nouvelle, qui n'est ni la déduction ni l'expérience immédiate, mais l'*induction*. L'induction consiste à renverser l'ordre du syllogisme et à déduire la majeure de la conclusion : La justice est une vertu; la justice, la piété, etc., sont aimables, donc toute vertu est aimable. Cette conséquence, illégitime en elle-même, ne peut devenir légitime qu'à une seule condition : savoir, que le petit terme (*justice, piété*, etc.) soit équivalent au moyen (*vertu*), et qu'on puisse les substituer l'un à l'autre. Pour établir cette équation, il n'y a qu'une voie; c'est de prendre pour petit terme toutes les idées particulières contenues dans le moyen terme (*vertu*). Par exemple : La justice, la prudence, le courage et la tempérance sont aimables; or elles sont toute la vertu; donc la vertu est aimable. Souvent cette énumération est impossible ou superflue[1]; elle n'est pas moins la condition rigoureuse de la légitimité *logique* de l'induction[2]; si elle n'est pas remplie, on a plutôt un *discours inductif* que l'induction complète. La déduction et l'induction sont donc, pour Aristote comme pour Platon et Socrate, les deux méthodes opposées qui vont, l'une des premiers principes aux dernières conséquences, l'autre des dernières conséquences aux premiers principes. Le point de départ de la première est le genre, et le terme auquel elle arrive, à travers toute la suite des espèces, l'individu ; l'individu est le point de départ

[1] *De part. anim.*, III, 2.
[2] *Analyt. pr.*, II, xv.

de la seconde, et le genre, son point d'arrivée. L'induction, dit en propres termes Aristote, est la régression du particulier au général : Ἐπαγώγη δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος[1].

Dans Socrate, l'induction prend diverses formes plus ou moins élémentaires ou rigoureuses. Tantôt ce sont de simples *exemples* dont Socrate éclaircit son discours, et où s'entrevoit déjà l'ébauche d'une induction; tantôt ce sont des preuves par *analogie*, tantôt enfin des *inductions* proprement dites.

On sait combien Socrate aimait les exemples, qui ont l'avantage de particulariser et de préciser au début les idées, sauf à éliminer ensuite l'accidentel pour retenir l'essentiel. « Rencontrait-il de ces jeu-« nes gens qui, se croyant favorisés de la nature, « méprisent toute instruction, il leur prouvait que « les naturels qui semblent les plus heureux ont le « plus besoin d'être cultivés. Il donnait en exemple « ces généreux coursiers qui, nés vifs, impétueux, « deviennent précieux et rendent de grands servi-« ces, s'ils sont domptés dans leur jeunesse ; les a-« t-on négligés, ils sont rétifs et inutiles. Un chien « de bonne race, ardent, qui s'élance à la poursuite « des animaux, deviendra sans doute un excellent « chien de chasse, si on a soin de l'instruire ; mais « qu'on l'abandonne à lui-même, il est stupide, ob-« stiné, furieux. Ainsi les hommes les plus favorisés « de la nature, nés avec de l'ardeur pour tout ce

[1] *Top.*, I, 12. Cf. *Anal. post.*, I, XVIII.

« qu'ils entreprennent, se distingueront par leurs « vertus, et deviendront très-utiles, s'ils ont appris « à connaître leurs devoirs, car ils feront de grandes « choses ; mais si la culture leur manque, et qu'ils « restent dans l'ignorance, ils seront aussi méchants « que nuisibles[1]. » On voit qu'ici l'exemple devient une véritable preuve par analogie, et l'analogie n'est autre chose qu'une induction plus ou moins incomplète. Des faits particuliers, épars çà et là, τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα[2], Socrate forme la vérité générale.

« Dites-moi, Euthydème, dans quelle partie vous « proposez-vous de vous distinguer, en rassemblant « tant de livres ?... N'est-ce pas pour devenir méde- « cin ? Il y a, en effet, beaucoup de livres de méde- « cine. — Euthydème répondit : Non, en vérité. — « Quoi donc ? Architecte ? Car cet art exige un grand « jugement. — Ce n'est pas mon dessein. — Vous « voulez donc devenir un grand géomètre comme « Théodore ? — Pas plus[3]. » — Par ces énumérations d'exemples, Socrate amène l'auditeur à la détermination précise du sujet, à la *différence propre*. Même emploi des exemples et des analogies dans Platon. « Si Gorgias était habile dans le même art « que son frère Hérodicus, quel nom aurions-nous « raison de lui donner ? Le même qu'Hérodicus, « n'est-ce pas ? — Sans doute. — Nous aurions donc « raison de l'appeler médecin. — Oui. — Et s'il était

[1] *Mém.*, IV, 1.
[2] *Phèdre*, loc. cit.
[3] *Mém.*, IV, 2.

« versé dans le même art qu'Aristophane,... de quel « nom conviendrait-il de l'appeler ? — Du nom de « peintre. »

Dans le passage suivant de Xénophon, l'analogie acquiert une portée inductive des plus remarquables : « Répondez, Aristodème, y a-t-il quelques « hommes dont vous admiriez le talent ? — Sans « doute. — Nommez-les. — J'admire surtout Homère « dans la poésie épique, Ménalippide dans le dithy- « rambe, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la « statuaire, Zeuxis dans la peinture. — Mais quels « artistes trouvez-vous les plus admirables, de ceux « qui font les figures dénuées de pensées et de mou- « vement, ou de ceux qui produisent des êtres ani- « més et doués de la faculté de penser et d'agir[1] ?... » Et Socrate arrive à démontrer l'existence de Dieu par l'analogie des œuvres de la nature avec les œuvres de l'art.

Ainsi, depuis la forme rudimentaire de l'exemple jusqu'aux analogies et inductions régulières, le procédé synthétique de la généralisation se retrouve continuellement dans la méthode de Socrate, à côté de la division et de l'analyse. La logique étant, pour Socrate, une maïeutique, la division et la généralisation devenaient des instruments nécessaires de l'enfantement intellectuel. La division, pourrait-on dire, fait passer à l'état explicite ce qu'une notion ou une proposition contenait implicitement ;

[1] *Mém.*, I, 4.

c'est l'enfantement des idées particulières par l'idée générale. L'induction, procédé inverse, met l'esprit en possession des genres, le féconde par conséquent et le rend capable de produire : car le *genre* est un *germe* d'idées ou, comme le dira Aristote, fidèle à l'esprit socratique, une puissance enveloppant l'acte, une virtualité grosse de la réalité.

Le résultat de ces analyses et de ces synthèses, que Socrate appliquait à toutes choses, il l'exprimait et le fixait dans la définition. Ici va se révéler de plus en plus, même chez Xénophon, la tendance métaphysique contenue dans la logique de Socrate.

CHAPITRE VII

PROCÉDÉS PARTICULIERS DE LA MAÏEUTIQUE (SUITE). LA DÉFINITION.

« Socrate, dit Aristote au Ier livre de sa *Métaphysi-*
« *que*, appliqua le premier sa pensée aux définitions,
« περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν[1]. » De
même, au XIIIe livre : « Socrate s'occupa des vertus
« morales, et, *à leur sujet*, chercha le premier à dé-
« finir universellement, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου
« ζητοῦντος πρώτου. » Les recherches morales furent
donc pour Socrate l'*occasion* qui provoqua l'étude lo-
gique de la définition, si importante pour la méta-
physique même. « Avant lui, continue Aristote, Dé-
« mocrite n'avait fait que toucher un peu aux défini-
« tions physiques, et il avait en quelque sorte défini le
« chaud et le froid : ὡρίσατό πως. Auparavant encore,
« les pythagoriciens avaient défini plusieurs objets,
« dont ils réduisaient les notions à des nombres,
« par exemple : Qu'est-ce que l'opportunité ? Qu'est-

[1] *Mét.* I, v.

« ce que la justice? Qu'est-ce que le mariage[1]? » « Ils ont commencé à s'occuper de l'essence (τοῦ τί « ἐστιν) et à définir ; mais leurs recherches furent « trop simples (λίαν δ'ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν)[2]. »

Nous avons conservé plusieurs définitions pythagoriciennes, auxquelles convient parfaitement le jugement d'Aristote. Ainsi, les pythagoriciens avaient remarqué, dans la justice, l'égalité parfaite ou réciprocité du droit, qui fait que tout est *égal de tous côtés*. Or qu'est-ce que la chose *égale de tous côtés?* Cette définition s'applique au carré; dès lors le carré exprimera, pour les pythagoriciens, l'essence de la justice. Aussi Aristote dit-il qu'ils définissaient *superficiellement;* car l'égalité parfaite sous tous les rapports n'est qu'un caractère extérieur, exotérique de la justice[3]. « La première chose, ajoute « Aristote, à laquelle s'appliquait la définition don- « née, ils la considéraient comme l'essence de « l'objet défini. » De ce que cette définition, *égalité parfaite sur tous les côtés*, se trouve convenir au carré, ὑπάρχει, il ne s'ensuit pas que le carré soit l'*essence* (οὐσία) de la justice : un rapport d'analogie

[1] *Mét.*, XIII, IV. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου· τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημοκριτὸς ἥψατο μόνον, καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος.

[2] *Mét.*, I, v. Καὶ περὶ τοῦ τί ἐστι ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ'ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. Ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὁρὸς, τοῦτ'εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

[3] C'est là, comme le dirait Kant, la forme rationnelle de la justice, mais non son fond réel.

extérieure n'est pas l'essence intérieure. De même, la *vertù* morale est analogue à l'harmonie musicale; faut-il, pour cela, la définir une *harmonie?* L'*opportunité* est analogue à la *proportion;* faut-il lui donner la proportion pour essence? Les pythagoriciens ont pris des symboles pour des définitions.

Quant à la méthode de Démocrite, ce n'est plus un symbolisme mathématique, comme dans Pythagore, mais c'est un symbolisme matériel : car expliquer tout par des atomes, c'est mettre encore des constructions de l'imagination et de véritables symboles à la place des choses; la définition physique, comme la définition mathématique, est une définition d'*analogie*, non d'*essence*. Pythagore compare la justice au carré et définit l'une par l'autre; Démocrite compare la justice à un équilibre d'atomes combinés, et prend cette représentation sensible pour une définition réelle : égale erreur.

Chez Socrate, au contraire, méthode *rationnelle*, εὐλόγως, qui pénètre dans les choses par l'analyse, et embrasse ensuite, par la synthèse, l'*essence* commune à tout le défini. « Socrate recherchait rationnellement l'essence des choses, τὸ τί ἐστιν[1]. » Avant lui, la méthode avait un caractère hypothétique : c'étaient des suppositions, non des démonstrations. De là le scepticisme des sophistes. Socrate « veut arriver à la démonstration régulière, » par laquelle les notions sont *conclues* l'une de

[1] Ἐκεῖνος δ'εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστι. Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. *Mét.*, I, v.

l'autre, *συλλογισμός*. Mais l'analyse déductive a besoin d'un principe, *ἀρχή*, et « ce principe est la détermination de l'essence » par la définition. Socrate était donc forcé de s'élever au moyen de l'induction à des principes universels, à des définitions universelles : *τοὺς λόγους ἐπακτικοὺς καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*.

Les définitions de Socrate n'étaient-elles qu'un travail logique, sans portée métaphysique? — On est tout d'abord tenté de l'admettre, d'autant plus que, de nos jours, la logique et l'ontologie sont deux sciences bien distinctes. Définir logiquement, méthodiquement, ou, comme dit Aristote, *rationnellement*, *εὐλόγως*, ne suffirait pas aujourd'hui pour mériter le nom de métaphysicien. Mais cette séparation de la logique et de la métaphysique existait-elle à l'époque de Socrate et dans la pensée de Socrate lui-même? Aristote s'est posé cette question, et il a déterminé l'exacte valeur de la définition socratique dans une phrase très-importante et ordinairement mal comprise[1]. Après avoir dit que Socrate, recherchant la démonstration régulière, devait rechercher l'*essence* des choses, il ajoute, nous l'avons vu, que l'essence est le *principe de la démonstration*. Mais, après avoir avancé ces paroles, il sent aussitôt le besoin de les justifier, car elles sem-

[1] Rötscher, *Aristophanes und sein Zeiltater*, Berlin, 1827, in-8, et Hegel, *Werke*, XIV. Cf. Brandis : *Grundlinien des Lehre des Socrates*, Rhein-mus., 1827.

blent contraires à sa propre doctrine ; lui-même, en effet, a maintes fois montré que la logique proprement dite opère seulement sur des notions ou définitions abstraites et générales, qui n'expriment pas l'essence intime et individuelle de la chose, mais simplement ses rapports extérieurs avec les autres choses de même espèce. Pour cette logique formelle, le principe de la démonstration n'est réellement pas l'*essence*. Socrate n'aurait-il point ainsi raisonné sur de simples notions logiques, indépendamment de l'essence métaphysique? — Là est la question, et voici ce que répond Aristote : « Le principe de « la démonstration est l'essence ; *car la dialectique* « *n'était pas encore assez forte pour pouvoir raisonner* « *sur les contraires*, *même indépendamment de l'es-* « *sence*, et pour déterminer si c'est la même science « qui traite des contraires[1]. » — Cette science unique des contraires est la logique pure, science tout extérieure *et formelle*, qui doit se borner, d'après Aristote, à l'étude des formes générales et des oppositions abstraites, pour laisser à la métaphysique pure l'étude de l'essence réelle et intime. Mais, du temps de Socrate, la distinction du logique et de l'ontologique n'existait pas au sein de la dialectique. Le principe de la démonstration se confondait avec l'essence, qui n'était pas encore distincte de la définition ou notion logique. Plus tard, la dialec-

[1] Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει· ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. Διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. *Mét.*, I, v.

tique prenant des forces nouvelles, surtout après Platon, on s'aperçut que les notions générales, principes du raisonnement, sont des *formes* communes à toute une classe d'objets, et auxquelles on peut toujours concevoir des *contraires;* ainsi, l'unité et la pluralité, l'identité et la différence, le juste et l'injuste, le bon et le mauvais, sont des oppositions logiques, des formes contraires par lesquelles l'être se manifeste, et qui peuvent être considérées indépendamment de l'essence des choses. Quel que soit le fond des objets, ces formes exotériques demeurent les mêmes; elles peuvent donc être l'objet d'une même science : τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη; et cette science des notions contraires est la logique. Dès lors, l'essence véritable demeure l'objet propre de la métaphysique: et cette essence, selon Aristote, est l'individualité, τὸ καθ'ἕκαστον, dont l'intuition n'est point, comme la notion logique, relative à un contraire; car ce qui constitue essentiellement un objet, par exemple le moi, ou le principe de l'individualité, n'a point de contraire proprement dit; tandis que le juste a pour contraire l'injuste, l'identité a pour contraire la différence. La métaphysique ne se contente plus, avec Aristote, de généralités ni d'abstractions; elle cherche le fond propre et concret qui constitue chaque être. Or ce fond ne peut plus être atteint par la définition. Toute définition est générale, ainsi que tout rapport, κοινὸς ἄρα ὁ λόγος; toute définition est aussi divisible; aucune ne peut pénétrer jusqu'à l'indivisibilité et la singularité de

l'être. En déterminant la forme spécifique elle-même, la définition ne détermine encore qu'une forme extérieure de l'essence. L'essence intime, que la définition poursuit sans l'atteindre, ne peut être l'objet que de l'immédiate et indéfinissable intuition, νοήσεως[1]. Telle est la théorie d'Aristote, qui a pour conséquence la séparation de la logique et de la métaphysique. La logique aura désormais pour objet l'unité extérieure du général, sous laquelle les contraires mêmes viennent se ranger ; la métaphysique cherchera l'unité intime de l'individuel, où toute contrariété s'évanouit. Mais, avant Aristote, dans Socrate et dans Platon même, la logique et l'ontologie ne font qu'un, et leur synthèse s'appelle la *dialectique*[2]. Socrate cherchait donc, pour employer les termes de la philosophie péripatéticienne, l'essence *réelle* à travers le *formel*. En induisant et en définissant, il ne voulait pas opérer un travail simplement subjectif, comme un pur logicien ; il essayait d'atteindre l'objectif. Aristote conclut que les discours inductifs et la définition universelle ne concernent encore que *le principe de la science*, ἅπερ ἐστὶν ἀμφῶ περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. La science propre-

[1] Τούτων δ'οὐκ ἔστιν ὁρισμὸς, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται. *Mét.*, V, p. 149. Ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ'ἕκαστον. *De gen. an.*, II, I. Ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου. *Mét.*, VII, p. 148, l. 29; — *ib.*, p. 160, I, 22 : Κοινὸς ἄρα ὁ λόγος.

[2] On sait qu'Hegel réunit de nouveau, dans une synthèse réfléchie, la logique et l'ontologie, que Socrate avait unies dans une synthèse spontanée. Hegel, en effet, réagit contre la distinction trop absolue établie par Aristote entre les lois de la pensée et les lois de l'être.

ment dite, la science régulière commence bien avec Socrate, mais elle ne fait que commencer.

En résumé, d'après ce passage d'Aristote, dont la brièveté est si riche de faits, nous connaissons de la manière la plus précise les antécédents, la nature et la portée de la définition socratique. Les *antécédents* sont quelques essais de définition très-infructueux, chez les Ioniens et les pythagoriciens. Socrate est vraiment le *premier* qui ait connu l'art de définir. L'*occasion* qui donna lieu à ces recherches logiques de Socrate, ce furent ses recherches morales. La *nature* de la définition socratique, c'est d'être la détermination universelle de l'essence, principe de la science. Enfin, la *portée* de la définition socratique est double : elle est à la fois, dans cette confusion primitive de deux sciences plus tard séparées, logique et métaphysique, ou, en un seul mot, *dialectique*.

A la clarté d'un témoignage aussi positif que celui d'Aristote, nous interpréterons avec facilité les témoignages moins précis de Xénophon et de Platon ; et nous pourrons reconstruire, jusque dans ses détails, la théorie de Socrate.

« Socrate, dit Xénophon, s'entretenait toujours « des choses humaines (περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέ-« γετο), examinant ces questions : Qu'est-ce que la « piété, qu'est-ce que l'impiété (τί εὐσεβές, τί ἀσε-« βές), qu'est-ce que le beau, le laid, le juste, l'in-« juste, la sagesse, la folie, le courage, la lâcheté,

« la cité, l'homme politique, l'administration, l'ad-
« ministrateur[1]. » Cette phrase est presque le pendant de celle d'Aristote : « Socrate s'occupait des « vertus morales, mais, à leur occasion, cherchait « à définir universellement. » De plus, la recherche de l'essence, du τί ἐστι, est indiquée dans Xénophon même, quoique avec un sens moins métaphysique : τί ἀσεβές, τί εὐσεβές. Xénophon ajoute que Socrate étudiait dialectiquement les genres : διαλέγειν κατὰ γένη : il recherchait donc bien, comme le dit Aristote, la définition générale, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. « Ceux qui savent la *nature* de *chaque chose* (τί « ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων), sont seuls capables de se con-« duire, eux et les autres... Aussi, ne cessa-t-il ja-« mais d'examiner, avec ceux qui l'entouraient, la « nature de chaque chose[2]. » Xénophon, remarquons-le, emploie un terme très-général, universel même : τῶν ὄντων, tout ce qui est. Restreintes dans leurs applications et leur but moral, les recherches socratiques étaient donc fort larges dans leurs principes, de l'aveu même de Xénophon. Ce dernier ajoute : πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν, il serait trop long de passer en revue comment il définissait *toutes choses*. — Réflexion par trop naïve, qui nous montre à la fois, et l'étendue des recherches de Socrate, et l'esprit étroit de son disciple. Passer en revue les définitions de toutes choses, ce serait simplement trop long, aux yeux de

[1] *Mém.*, IV, vi.
[2] *Mém.*, ibid.

notre historien ! Pour que la chose ne lui paraisse pas impossible et absurde en elle-même, il faut que les définitions socratiques aient embrassé effectivement une foule d'objets, et en aient déterminé la nature plus ou moins parfaitement. Nous sommes loin de ce Socrate qui mène une vie tranquille, sans s'inquiéter des spéculations philosophiques ; sous le paisible citoyen que Xénophon nous avait d'abord représenté, apparaît ici le raisonneur infatigable, le chercheur curieux, le dialecticien *à la piste des définitions*[1]. Pour Xénophon comme pour Aristote, la théorie socratique a en quelque sorte sa cause occasionnelle dans les recherches morales ; mais elle les dépasse pour embrasser, dans une synthèse encore vague, la métaphysique qui poursuit l'essence, et la logique qui poursuit l'universel.

Passons maintenant, avec Platon et Xénophon, aux détails et aux applications de la théorie socratique. Quels étaient, pour Socrate, les éléments nécessaires de toute définition, et, parmi ces éléments, quel était le principal à ses yeux ? La tendance idéaliste va-t-elle se manifester déjà chez le maître et prédécesseur de Platon ?

Les deux procédés logiques de sa méthode, la division et l'induction, devaient chacun laisser leur trace dans la définition qui les résume. Par l'analyse, Socrate aboutissait à la différence spécifique ; par la synthèse, il aboutissait au genre. « Pour moi,

[1] Voy. le *Phèdre* de Platon.

mon cher Phèdre, j'affectionne singulièrement cette manière de diviser les idées et de les rassembler tour à tour. » — La nature d'un objet, en effet, ne peut être définie entièrement que par la réunion de ces deux procédés.

Nous avons déjà vu comment Socrate poursuivait toujours, dans la discussion, le caractère propre à chaque chose, sa différence spécifique. Xénophon nous l'a montré forçant Euthydème à spécifier d'une manière précise ce qui distingue l'injustice de la justice. Platon, dans ses dialogues, oppose à l'art de Socrate l'inexpérience de ses contemporains en fait de définitions. Socrate demande-t-il à Polus ce qu'est la rhétorique, le jeune sophiste répond en l'appelant le plus beau des arts. Socrate lui fait comprendre que qualifier n'est pas définir. Gorgias appelle alors la rhétorique l'art des *discours*. — De quels discours? — Des discours persuasifs. — Mais qui persuadent-ils? — Le peuple. — Sur quoi? — Sur le juste ou sur l'utile. — Ainsi, d'analyse en analyse, Socrate arrive à la détermination différentielle, à l'espèce. Dans l'*Hippias*, Socrate demande la définition du beau; le sophiste répond par des exemples particuliers : que le beau est une belle fille, que le beau est l'or; et Socrate a beaucoup de peine à lui faire comprendre qu'il demande la nature du beau, non un exemple.

Dans le *Théétète*, Socrate distingue trois sortes de définitions ou explications (λόγοι). En premier lieu, la définition ou explication verbale « qui rend la

« pensée sensible par la voix au moyen des mots... « Si l'on nous demandait ce que c'est qu'un char, « nous croirions avoir beaucoup fait de répondre que « ce sont des roues, un essieu, des ailes, des jantes, « un timon. » C'est la définition vulgaire qui résout un mot inconnu dans d'autres mots plus connus, et donne de l'objet une idée superficielle.

La deuxième espèce de définition est l'énumération complète des parties, ou description. « Nous « portons, à la vérité, un jugement droit touchant « le char (en citant quelques-unes de ses parties); « mais celui qui peut en décrire la nature, en par- « courant l'une après l'autre toutes ses cent pièces, « et qui joint cette connaissance au reste, outre « qu'il juge vrai sur le char, en possède encore la « *notion* (λόγος), et au lieu d'un simple jugement « arbitraire, il parle en artiste et en homme qui « sait sur la nature du char, parce qu'il peut faire « la description du tout par ses éléments. » — Bien que cette espèce de définition soit supérieure à la précédente, Socrate n'a pas de peine à démontrer qu'elle ne fait point encore connaître véritablement l'objet : la première sorte de définition n'était qu'une qualification vraie ; la seconde n'est qu'une suite de qualifications vraies.

« Quelle est la troisième espèce de définition ? — « Celle que beaucoup d'autres attacheraient comme « moi au mot de définition, savoir, de pouvoir dire « en quoi la chose sur laquelle on nous interroge « diffère de toutes les autres... Le soleil, par exem-

« ple, est le plus brillant de tous les corps cé-
« lestes qui tournent autour de la terre... Selon
« quelques-uns, si tu saisis dans chaque objet sa
« différence d'avec tous les autres, tu en auras
« la notion ; au lieu que, si tu en saisis une qua-
« lité commune, tu auras la notion des objets à
« qui cette qualité est commune. — Je comprends ;
« et il me paraît qu'on fait bien d'appeler cela défi-
« nition. »

Malgré les avantages de la définition spécifique, Platon ne croit pourtant pas qu'elle soit par elle-même et en elle-même l'origine de la science. Elle ne fait que la résumer ou la formuler, et elle la présuppose. En effet, dit-il, pour assigner la différence d'un objet par rapport aux autres, il faut déjà connaître cet objet en lui-même dans ce qu'il a d'essentiel. Il faut donc connaître l'objet dans son *Idée*. Mais ce qui exprime l'Idée, dans la définition, ce n'est ni la qualification incomplète, ni l'énumération complète des qualités, ni la différence de l'objet par rapport aux autres ; c'est le *genre*. Platon n'admet pas l'objection qui ne voit dans le genre que la chose commune à plusieurs objets ; le genre, pour lui, constitue l'objet même, parce qu'il manifeste l'Idée. — Socrate ne s'est pas élevé au point de vue transcendant de l'Idée, mais on va voir qu'il est d'accord avec Platon pour donner au genre une valeur essentielle.

Aristote ne parle pas une seule fois des définitions socratiques sans ajouter qu'elles étaient *uni-*

verselles, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, et c'est là pour lui leur caractère saillant. Socrate, dit-il, jusque dans la morale, recherchait l'universel. Xénophon lui-même parle des *genres*, sur lesquels roulait la dialectique. Analysons plusieurs des définitions qu'il nous a conservées, et nous verrons, malgré le terre-à-terre du récit, combien l'élément universel et idéaliste tend déjà à dominer dans Socrate.

On se rappelle la conversation avec Euthydème sur la piété. « Dis-moi, Euthydème, *quelle chose* (ποῖόν τι) « crois-tu qu'est la piété? » — Est-ce à dessein que Xénophon emploie le terme ποῖον, indiquant la qualité, plutôt que le terme τί, indiquant la nature essentielle, comme s'il soupçonnait la distinction de ces deux choses? Toujours est-il qu'Euthydème répond d'abord par une simple qualification : « C'est la plus belle chose du monde, par Jupiter. » Socrate, alors, voyant que le terme général de *piété* donne prétexte aux réponses vagues, passe de la *piété* à l'*homme pieux*, chose plus concrète, sur laquelle peut s'exercer plus aisément l'analyse. « Saurais-tu me dire quelle sorte « d'homme (ὁποῖός τις) est l'homme pieux? — *Celui* « *qui honore les dieux*, à ce qu'il me semble. » Mais ce n'est là encore qu'une définition verbale et tout extérieure. C'est le premier degré de la définition dont parle le *Théétète :* la pensée peinte dans les mots, qui la réfléchissent comme en un miroir, mais sans en donner la vraie notion ou connaissance (λόγος). Connaître, au contraire, c'est connaître la *raison*

de la chose [1]; aussi, dans le *Théétète*, Socrate refuse le nom de science à tout ce qui ne contient pas cette raison.

Il est très-remarquable que Xénophon est ici d'accord avec Platon. Socrate va forcer Euthydème, par des modifications successives de sa définition première, à pénétrer jusqu'à la raison intime de la piété, et il importe de savoir s'il placera cette raison dans la différence ou dans le genre.

— « Est-il donc permis à chacun d'honorer les « dieux à sa fantaisie? » — C'est-à-dire : — Tout homme qui honore les dieux, n'importe de quelle manière, fût-ce d'une manière déraisonnable, est-il donc pieux? — Il devrait l'être, d'après la précédente définition d'Euthydème. Par conséquent, cette définition a un premier défaut, qui est d'être vague et indistincte : la différence logique y manque. Il faut donc passer à un degré supérieur de la définition, à celle qui contient la *différence*. C'est ce que fait Euthydème : «Il y a, dit-il, des lois selon lesquelles il faut honorer les dieux. » Nous avons ainsi la définition spécifique de la piété : L'homme pieux est celui qui honore les dieux *selon les règles*. Socrate sera-t-il satisfait? Est-ce là tout à la fois la notion et la raison de la piété. — Non, ce n'est encore qu'une définition propre à distinguer un objet des autres, comme cette définition du *Théétète : Le soleil est le plus brillant des corps*

[1] Le mot même de λόγος a en grec tous ces sens : *parole*, *notion* ou *définition*, et *raison*.

célestes. Il est le plus brillant, mais pourquoi? L'homme pieux honore les dieux selon les règles; mais pourquoi ? — Socrate, appliquant spontanément les procédés dont Aristote fera un jour la théorie, va maintenant rechercher la *raison* de la piété, pour l'introduire dans sa *notion*[1].

La *raison* est ce qui rend une chose *possible*[2]. Quelle est donc la condition sans laquelle on ne peut honorer les dieux selon les règles? Évidemment, il faut *connaître* ces règles; voilà une condition nécessaire et universelle. « Celui qui connaîtrait ces règles (ὁ « τοὺς νόμους τούτους εἰδώς) ne connaîtrait-il pas com- « ment il faut honorer les dieux? — Assurément. « — Quelqu'un honore-t-il les dieux autrement « qu'il ne pense devoir le faire ? — Je ne le crois « pas. — Nous définirions donc bien l'homme « pieux, *celui qui connaît les choses légitimes tou-* « *chant les dieux?* — Il me semble[3]. » — Telle est la définition par la *raison*. La raison de la piété, c'est la science; la piété est donc essentiellement une science.

[1] La définition complète, dira plus tard Aristote, la définition *métaphysique*, c'est celle qui contient la cause ou raison, τὸ αἴτιον ὁ λόγος; par exemple, définir la quadrature *la formation d'un carré équivalent à une figure donnée*, c'est n'énoncer qu'une définition formelle et logique; voici, au contraire, la définition réelle et *essentielle*, qui contient la raison de la chose : la quadrature est la formation d'un carré équivalent à une figure dommée, *par une moyenne proportionnelle*. Οἷον τί ἐστι τὸ τετραγωνίζειν, ὅτι μέσης εὕρησις. *Mét.*, III, p. 44, l. 14.

[2] Cf. Leibn it *Nouv. Ess.*, p. 253. « La définition *réelle* fait voir la possibilité du défini, et la définition nominale ne le fait point. » Cf. Kant, *Logique*, rédigée par Jæsche, § CXI.

[3] *Mém.*, IV, VI.

Cette *raison*, qui est pour Socrate l'élément le plus important de la définition, examinons-en de plus près les caractères, et voyons par quelle méthode elle a été déterminée.

C'est à la théorie aristotélique de la définition que nous demanderons les plus grandes lumières, d'autant plus qu'Aristote est la principale autorité dans la question qui nous occupe.

Selon Aristote, la définition *formelle* n'est que la conclusion d'un syllogisme dont le moyen terme, et conséquemment le *principe*, demeure ignoré. Ainsi : l'*homme pieux* (petit terme) *est celui qui rend aux dieux un culte légitime* (grand terme). Le moyen terme restant inconnu, la proposition n'est qu'une conclusion non prouvée. Pour quelle *raison* le grand terme est-il attribué au petit? On ne le dit pas. On devrait cependant le dire; car le rapport de l'attribut au sujet est ici médiat : on ne voit pas tout de suite pourquoi l'homme pieux *rend aux dieux le culte légitime*. Or, dit Aristote, non-seulement un attribut médiat de ce genre ne peut exister *en lui-même*, mais encore il ne peut pas être *par lui-même* dans le sujet où il est (dans l'homme pieux). Il y a donc une *raison* pour laquelle l'accomplissement du culte légitime se trouve comme attribut dans l'homme pieux; et l'*essence* même de l'attribut dépend, dit Aristote, de la raison de son rapport avec le sujet. C'est donc de cette raison que la définition réelle doit être tirée. Comme la raison qui produit, dans une conclusion quelconque, la synthèse des extrê-

mes, est le moyen terme, il en résulte que la définition réelle doit renfermer ce moyen terme[1]. Autrement, elle n'est qu'une conclusion non prouvée, dans laquelle le rapport des termes n'est pas nécessaire et évident par lui-même. Donc la définition réelle est l'abrégé d'un syllogisme complet, où se trouvent les *trois* termes ; on pourrait l'appeler *définition* métaphysique par le *principe*, pour l'opposer à la définition logique par la *conséquence*.

Cette définition de Socrate : *L'homme pieux est celui qui connaît le culte légitime*, est le principe réel dont la définition formelle d'Euthydème n'était que la conclusion non prouvée. Voici en effet le syllogisme tout entier.

Majeure ; — L'homme pieux (petit terme) est celui qui *connaît* le culte légitime (moyen). — Définition réelle de Socrate par la *raison* ou moyen terme.

Mineure : — Celui qui connaît le culte légitime le *rend aux dieux* (petit terme).

Conclusion : — Donc l'homme pieux (petit terme) rend aux dieux le culte légitime (grand terme).

C'est la conclusion de ce syllogisme qui avait été d'abord posée par Euthydème, dans sa définition tirée de la différence logique; Socrate est remonté alors à la majeure, qui contient le moyen terme, ou la raison du rapport des extrêmes.

Maintenant, de quelle manière se découvre une

[1] Ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἄκρου· διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι δι' ὁρισμὸν γίνονται. *Anal. post.*, II, xiv.

majeure, c'est-à-dire un principe général? — Par induction.

Aussi, au lieu du syllogisme déductif qui précède, et qui suppose le principe connu, avons-nous trouvé à la fin de l'entretien entre Socrate et Euthydème une sorte de syllogisme ou sorite *inductif*, dans lequel on remontait de la conséquence connue au principe inconnu. — Mineure : L'homme pieux est celui qui pratique le culte légitime (définition logique par la conséquence de la piété, exprimée d'abord par Euthydème). Majeure : Celui qui pratique le culte légitime est celui qui le connaît (induction, qui fait rentrer la pratique dans le *genre* de la connaissance). Conclusion : Donc l'homme pieux est celui qui connaît le culte légitime (définition métaphysique par le principe de la piété, à laquelle aboutit Socrate).

Le tableau suivant mettra en évidence la marche inverse des deux raisonnements :

SYLLOGISME DÉDUCTIF.	SYLLOGISME INDUCTIF.
L'homme pieux est celui qui connaît le culte légitime.	L'homme pieux est celui qui pratique le culte légitime.
Celui qui connaît le culte légitime est celui qui le pratique.	Celui qui le pratique est celui qui le connaît.
Donc l'homme pieux est celui qui pratique le culte légitime.	Donc l'homme pieux est celui qui connaît le culte légitime.
(*Définition d'Euthydème par l'effet ou la conséquence.*)	(*Définition de Socrate par la cause ou le vrai principe.*)

La définition complète serait la suivante, où sont résumés les trois termes du syllogisme inductif. — *L'homme pieux est celui qui connaît et pratique le culte*

légitime; en d'autres termes, la piété est la science du culte mise en pratique. La *piété*, qui était le petit terme dans le syllogisme, devient l'espèce dans la définition; la *science*, grand terme, devient le genre; la *pratique*, moyen terme, est la différence logique et formelle. C'est, en effet, la science qui est l'idée la plus générale, et toute la définition de Socrate consiste à faire rentrer la *piété* dans le genre suprême de la science; elle est donc inductive.

Socrate ne place pas la connaissance, comme Aristote, dans la définition spécifique, mais, comme Platon, dans la définition générique. Il attribue tellement la supériorité au genre, qu'il va jusqu'à négliger la différence; par exemple, la pratique du culte. Il se contente d'exprimer la cause, croyant l'effet nécessaire une fois la cause posée, comme la conséquence est nécessaire une fois le principe posé. Il se montre déjà tellement idéaliste, qu'il traite la cause et les effets libres comme il traiterait des *idées*, dont l'une contient l'autre nécessairement. Ce n'est pas le moment d'apprécier jusqu'à quel point le libre arbitre se prête à cette méthode rationnelle; ce qu'il fallait ici établir, c'est précisément ce caractère rationnel de la méthode socratique.

Pour confirmer davantage encore tout ce que nous venons d'avancer, empruntons à Xénophon d'autres exemples de définition socratique.

« Sais-tu quelles choses on appelle justes? — Cel-
« les que les lois ordonnent. — Ceux qui font ce

« que les lois ordonnent font donc des choses jus-
« tes et accomplissent leur devoir? — Certaine-
« ment. — Ceux qui accomplissent des choses
« justes sont donc les justes? » (Définition formelle, logique, exotérique, par l'effet ou la conséquence : L'homme juste est celui qui observe les lois relatives aux rapports mutuels des hommes, οἱ κατὰ ταῦτα χρώμενοι ἀλλήλοις.) « Crois-tu qu'on obéisse aux
« lois, quand on ne *connaît* pas ce que les lois or-
« donnent? » (Induction, par laquelle Socrate remonte à la *raison*, au *principe*, au *genre*.) — « Non
« certes. — Mais ceux qui connaissent ce qu'ils
« doivent faire, pensent-ils devoir ne pas le faire? » (Confusion de la *raison* qui rend possible avec la *cause* qui réalise, et qui est ici une cause libre.) —
« Je ne le crois pas, répond Euthydème. — Ceux
« donc qui savent les choses légitimes touchant les
« hommes font des choses justes? — Oui. — Ceux
« qui font des choses justes sont justes? — Certai-
« tainement. » (Suite de raisonnements inductifs.) — « Nous définirions donc bien les hommes justes
« *ceux qui connaissent les choses légitimes touchant les*
« *hommes*. » Définition réelle, essentielle, métaphysique, par le *principe*, par la *raison ;* ou connaissance distincte et raisonnée (λόγος). Ici encore, le *genre* (la *science*) est l'élément essentiel que Socrate retrouve sous toute vertu.

« Estimes-tu courageux d'autres hommes que
« ceux qui peuvent tirer bon parti des périls? —
« Non certes. » (Définition logique par la consé-

quence.) — « Chacun se conduit-il dans les périls « comme il croit devoir le faire? — Non. — Ceux « qui ne peuvent bien s'y conduire *savent*-ils com- « ment il faut s'y conduire? — Non. » (Induction, qui s'élève à la raison générale.) — « Ceux qui « *savent* comment faire (εἰδότες) *peuvent* donc aussi « le faire (δύνανται)? » (Confusion de la raison et de la cause, de la science et de la puissance.) — « Ils « sont les seuls qui le puissent. — Ceux qui ne se « trompent pas se conduisent-ils mal dans les périls? « — Non. — Ceux qui se conduisent mal se sont « donc trompés (διημαρτήκασι)? — Sans doute. — « Ainsi *ceux qui savent tirer bon parti* des périls sont « les hommes courageux; et ceux qui se trompent « en cela sont des lâches. » Définition réelle et métaphysique par le *principe* rationnel, ou le genre, qui est encore ici la *science*.

« Mais que dirons-nous de la sagesse? Les sages, « dis-moi, le sont-ils seulement dans ce qu'ils « savent, ou peuvent-ils l'être même dans ce qu'ils « ne savent pas? » (Induction déterminant la condition rationnelle et générale de la sagesse.) « Ils « ne peuvent l'être, Socrate, que dans ce qu'ils sa- « vent : comment serait-on sage dans ce qu'on « ignore?... — Chacun ne peut donc être sage que « dans ce qu'il sait? — C'est mon opinion. » Définition par le principe rationnel : L'homme sage sur une question est celui qui sait les choses relatives à cette question.

On voit que ce ne sont pas là quelques définitions

isolées et sans unité. C'est tout un système, parfaitement lié, et empreint d'un dogmatisme évident. Si on retrouve un pareil ordre et une pareille méthode dans le désordre habituel des *Mémorables*, comment méconnaître dans les procédés de définition socratiques l'œuvre d'un logicien qui était déjà métaphysicien.

Voici d'autres définitions contenant des doctrines nouvelles, mais révélant la même méthode.

« Ne faut-il pas déterminer de même le bien (*καὶ* « *τἀγαθὸν οὕτω ζητητέον ἐστί*)? — Comment? — Croyez-« vous que la même chose soit *utile* à tous? — Non. « — Ce qui est utile est donc un bien pour celui à qui « c'est utile? — Oui. » (Induction qui fait rentrer le *bon* dans le genre de l'*utile*, et définition par le genre.) « N'en est-il pas de même du beau?... Une « chose n'est-elle pas belle quand on s'en sert pour « l'usage auquel elle est utile?... Ce qui est utile « est donc beau pour ce à quoi il est *utile?* » Induction analogue à la précédente, qui fait rentrer le *beau* comme le *bon* dans le *genre* de l'utile. L'utile est la *raison*, le *principe* du bon et du beau.

Quelle que soit la valeur des doctrines exposées dans ce chapitre de Xénophon, qui ne les a peut-être pas entièrement comprises, on ne peut méconnaître l'unité puissante de la méthode logique chez Socrate, et le but métaphysique auquel elle tend, à savoir la détermination de l'essence et de la raison des choses.

Voici les résultats de notre analyse, résumés et réduits en système.

Socrate définit par induction. Étant donnée une conséquence extérieure, formelle, et comme visible, il induit le principe intime, réel, mais invisible ; et ce principe est pour lui la définition même, ou au moins l'élément capital de la définition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).

Or ce principe est un *genre*, et c'est dans le genre que Socrate place la définition ; ce qui n'exclut pas la différence logique, nécessaire à ses yeux pour rendre les idées *distinctes*, mais accessoire parce qu'elle n'est pas la raison de la chose. La différence *distingue*, le genre *explique*.

Le genre est donc pour Socrate la *raison* du particulier, ὁ λόγος, la notion rationnelle. Toute *raison*, en effet, enveloppe ce qu'elle explique et le rend possible, comme un principe général enveloppe sa conséquence. Définir par le genre, c'est définir par la *raison*.

Socrate dirait même que définir par le genre, c'est définir par la cause ; car il ne distingue pas la raison qui rend simplement possible et intelligible de la cause active qui rend réel et actuel. Par exemple, la raison de la piété est bien pour nous la *science*, qui rend la piété possible ; mais la cause est la liberté, qui la rend réelle ; Socrate, ne faisant pas cette distinction, croit, en définissant par la *raison*, définir par la *cause*.

De même, il croit définir par l'*essence*. Le genre,

à la fois raison et cause, enveloppe les espèces, comme le principe enveloppe les conséquences; ces espèces n'existent donc que par le genre; elles lui empruntent leur possibilité et leur existence; elles tiennent de lui leur *essence*. Alors, définir par le genre, c'est déterminer l'essence de la chose, *ce qu'elle est*, τί ἐστι. Ainsi, la piété est *essentiellement* science, et elle a la même essence que les autres vertus, qui se réduisent également à la science. L'une est science des règles du culte; l'autre est science des rapports entre les hommes, etc., voilà l'accidentel et l'accessoire; mais ce qui importe, et ce que Socrate s'attache à faire voir dans tout le chapitre de Xénophon, c'est que chaque vertu est *par nature et essentiellement*, science.

Enfin, à travers les formes logiques de sa méthode de définition, c'est le fond métaphysique que Socrate semble chercher. Il ne se contente pas de la définition nominale, ni même de la définition formelle et logique; il cherche la définition réelle et métaphysique, et il la trouve dans la *raison*, dans la *cause*, dans l'*essence*, dans le *genre* : τὸ καθόλου ζητοῦντος. Il trahit ainsi une tendance idéaliste d'autant plus incontestable, qu'elle apparaît dans Xénophon lui-même.

CHAPITRE VIII

**FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA MÉTHODE DE SOCRATE.
NATURE DES GENRES. — DISTINCTION DE LA DOCTRINE SOCRATIQUE
ET DE LA THÉORIE PLATONICIENNE**

Nous avons vu que les genres, outre leur portée logique, qui en fait l'objet propre de la *science*, avaient encore pour Socrate une valeur ontologique, et exprimaient à ses yeux l'*essence* même des choses. Le point de vue *dialectique* consiste précisément à ne pas séparer la pensée et l'être, — que cette synthèse soit spontanée et confuse comme dans Socrate, ou réfléchie et claire comme dans Platon.

Cette valeur essentielle des genres, qui était, d'après Xénophon même, le caractère de la définition socratique, est affirmée aussi par Platon en mille endroits et sous mille formes. On la retrouve très-nettement indiquée dans les passages du *Ménon* qui semblent avoir le plus d'exactitude historique, car ils ont pour but de faire connaître la méthode de définition habituelle à Socrate. Celui-ci ayant de-

mandé à Ménon *ce qu'est la vertu* (τί ἐστιν ἡ ἀρετή), le jeune homme répond par une multitude d'exemples et d'espèces : la vertu de l'homme, la vertu de la femme, celle des enfants, celle des vieillards, etc. « Il paraît, dit alors Socrate, que j'ai un bonheur « singulier : je ne te demande qu'une seule vertu, et « tu m'en donnes un essaim tout entier. Mais, pour « continuer l'image empruntée aux essaims, si, « t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, « tu m'eusses répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles « et de plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit si « je t'avais demandé encore : Est-ce précisément « comme abeilles qu'elles sont en grand nom- « bre, de plusieurs espèces, et différentes entre « elles? ou ne diffèrent-elles en rien comme abeil- « les, mais à d'autres égards, par exemple par la « beauté, la grandeur, ou d'autres qualités sembla- « bles? Dis-moi, quelle eût été ta réponse à cette « question? — J'aurais dit que les abeilles, en tant « qu'abeilles, ne sont pas *différentes* l'une de l'au- « tre[1]. » Cette distinction de l'essence et de l'accident est certainement socratique, puisque toute la méthode de Socrate a pour but de séparer l'accidentel et le variable de l'essence générale et constante. « Si j'avais ajouté : Ménon, dis-moi, je te prie, en « quoi consiste ce par où les abeilles ne diffèrent « point entre elles, et sont toutes la même chose; « aurais-tu été en état de me satisfaire? — Sans

[1] *Men.*, 64, e.

« doute. — Eh bien, il en est ainsi des vertus. Quoi-
« qu'il y en ait beaucoup et de plusieurs espèces,
« elles ont toutes une certaine forme commune
« (ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν) par laquelle elles
« sont vertus (δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί); et c'est sur cette
« forme que celui qui doit répondre à la personne
« qui l'interroge fait bien de jeter les yeux, pour
« lui expliquer ce que c'est que la vertu... Pareille-
« ment, si on te demandait ce que c'est que la cou-
« leur, et si, après que tu aurais répondu que c'est
« la blancheur, on te faisait cette nouvelle ques-
« tion : la blancheur est-elle *la couleur* ou *une cou-*
« *leur ?* tu dirais que c'est une couleur, par la raison
« qu'il y en a d'autres... Et si on te priait de nom-
« mer d'autres couleurs, tu en nommerais d'autres
« qui ne sont pas moins des couleurs que la blan-
« cheur. — Oui. — Dis-moi quelle est cette chose
« que tu nommes figure, qui comprend également
« la ligne droite et la courbe, et qui te fait dire que
« l'espace rond n'est pas moins figure que l'espace
« renfermé entre des lignes droites? N'est-ce point,
« en effet, ce que tu dis? — Oui. — Lorsque tu
« parles de la sorte, prétends-tu pour cela que ce
« qui est rond n'est pas plus rond que droit, ou ce
« qui est droit pas plus droit que rond? — Nulle-
« ment, Socrate. — Tu soutiens, cependant, que
« l'un n'est pas plus figure que l'autre, le rond que
« le droit. — Cela est vrai. — Essaye donc de me
« dire quelle est cette chose qu'on appelle figure.
« Si, étant ainsi interrogé par quelqu'un, soit tou-

« chant la figure, soit touchant la couleur, tu lui « disais : mon cher, je ne comprends pas ce que « tu me demandes, et je ne sais de quoi tu veux « me parler, probablement il en serait surpris, et « répliquerait : Tu ne conçois pas que je cherche ce « qui est commun à toutes ces couleurs et figures « (τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταὐτόν). »

On reconnaît dans ces pages une exposition fidèle de la méthode socratique. Seul, le mot εἶδος, qui signifie une forme commune, semble appartenir à la langue de Platon, quoique, après tout, ce mot ait pu être employé par Socrate même, mais sans la portée métaphysique que Platon lui attribue. Sauf cette substitution du terme εἶδος au mot de γένος, employé dans les *Mémorables*, l'accord est complet entre Xénophon et Platon. Tous les deux nous montrent Socrate cherchant l'*essence* des choses dans ce qu'elles ont d'*universel :* ce qui fait que l'abeille est abeille, que la figure est figure, c'est le caractère général et constant qui demeure comme un fond immuable sous la variété des espèces et des phénomènes.

Cependant, le côté relatif des choses n'a pas échappé non plus à Socrate, et il semble avoir connu, non-seulement ce qu'Aristote appelle la catégorie de l'essence (τὸ τί ἐστι), mais encore la catégorie de la relation (τὸ πρός τι). Il ne se contentait point, dans l'appréciation des choses imparfaites qui nous entourent, de généralités abstraites ou de notions trop absolues : il savait que l'univer-

sel et le particulier, l'absolu et le relatif, sont toujours mêlés ici-bas, et que la pluralité se joint toujours à l'unité. Les *genres*, dans sa pensée, n'étaient donc jamais séparés des objets particuliers où ils se manifestent, et où ils prennent un caractère relatif. Le genre était sans doute pour lui ce qu'il y a d'essentiel dans les choses, mais il était toujours *dans* les choses.

« Aristippe, dit Xénophon, avait grande envie « d'embarrasser Socrate, qui l'avait lui-même em« barrassé auparavant. Socrate, voulant être utile à « ses compagnons, répondit, non en homme qui se « tient sur ses gardes dans la crainte qu'on ne « retourne ses paroles, mais comme un homme « bien persuadé qu'il fait ce qu'il faut. Aristippe lui « demandait s'il connaissait *quelque chose de bon* « (εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν), afin que si Socrate eût répondu « que la boisson, la nourriture, la santé, la force, « l'intrépidité, est un bien, il pût lui démontrer « que c'est quelquefois un mal (τοῦτο κακὸν ἐνίοτε « ὄν). » Aristippe, en effet, n'a pas demandé ce qu'est *le bien*, mais seulement *un bien* (ἀγαθόν τι). Dès lors, il ne s'agit plus, comme dans le passage du *Ménon*, d'une définition universelle, excluant tout élément relatif : Qu'est-ce que *la* figure, *la* couleur, *la* vertu, *le* bien? Nous sommes maintenant dans le domaine des choses particulières : Aristippe demandant qu'on lui cite un bien, Socrate comprend que toute réponse trop absolue et trop générale serait facile à réfuter, et qu'il est nécessaire d'introduire

l'élément relatif, le πρός τι. « Sachant que, si quel« que chose nous pèse, nous avons besoin qu'on « nous en délivre, Socrate répondit comme il le de« vait : — Me demandes-tu si je sais quelque chose « de bon *pour la fièvre?* — Non. — Pour les maux « d'yeux? — Pas davantage. — Pour la faim? — Pas « encore. — Mais quoi? si tu me demandes *quelque « chose de bon* (τι ἀγαθόν) qui ne soit bon à rien, je « ne le connais ni n'ai besoin de le connaître. » — Des critiques peu attentifs ont vu là une doctrine superficielle, indigne de Socrate, par laquelle le bien serait réduit à l'utile, et l'absolu au relatif. Singulière interprétation d'une réponse pleine de sens! Socrate n'a-t-il pas raison de dire qu'*une chose bonne* (τι ἀγαθόν) est toujours bonne *à quelque chose* (πρός τι)? *Une chose bonne* n'est pas *le bien; ἀγαθόν τι* n'est pas synonyme de τὸ ἀγαθόν. Or Aristippe a demandé qu'on lui citât *une chose bonne;* dès lors la réponse devient impossible et absurde, si on n'ajoute pas: *bonne à quoi?* Platon, comme Socrate, eût refusé de répondre à une question aussi captieuse et aussi mal posée. Lui aussi eût écrit ces lignes : « Je ne connais point de bien particulier qui ne soit pas bon à une chose particulière, de bien relatif qui ne soit pas relatif à quelque chose, de moyen qui ne soit pas proportionné à une fin. »

La suite du chapitre confirme d'une manière frappante cette interprétation. « Aristippe lui demanda « encore s'il connaissait quelque belle chose (εἴ τι

« εἰδείη καλόν). — Oui, et même beaucoup (καὶ πολλά), « répondit Socrate. » — Nous sommes ici, en effet, dans la région du multiple, puisqu'il s'agit de quelque objet beau ; et c'est ce que Socrate laisse entendre immédiatement par ce mot de πολλά. « Ces « belles choses, demande alors Aristippe, sont-elles « toutes semblables entre elles ? — Il y en a qui, « certes, diffèrent bien entre elles. — Et comment « ce qui diffère *du beau* (τὸ τῷ καλῷ ἀνόμοιον) serait-« il beau ? » — Le sophisme d'Aristippe repose sur la confusion du beau absolu et du beau relatif, en d'autres termes, *des choses belles* avec *le beau*. Sans doute, le beau ne diffère pas du beau, comme nous avons vu tout à l'heure que l'abeille, en tant qu'abeille, ne diffère point de l'abeille, ni la figure de la figure. Mais *un objet beau* peut et doit différer d'un autre objet beau, et il est beau malgré cela. Car il ne diffère pas *du beau* lui-même, comme le prétend Aristippe (τῷ καλῷ ἀνόμοιον), mais seulement d'un objet beau (Aristippe aurait dû dire : καλῷ τινι ἀνόμοιον). Socrate ne se laisse pas prendre à cette ambiguïté des termes, et distingue parfaitement le point de vue universel, objet de la *définition*, du point de vue particulier, objet de l'*exemple*. « Parce « qu'un beau coureur, répond-il, diffère d'un beau « lutteur. La beauté d'un bouclier, fait pour défen-« dre le corps, diffère de celle d'un javelot, qui est « beau quand il peut se lancer avec force et vi-« tesse... — Vous dites donc qu'*une même chose* peut « être belle et laide en même temps ? — Je n'hési-

« terai pas plus à dire qu'elle peut être bonne et « mauvaise. Ce qui est bon pour la faim est mau- « vais pour la fièvre ; ce qui est bon pour la fièvre « est mauvais pour la faim. Un genre de beauté « pour la course ne conviendrait pas à la lutte ; ce « qui est beau à la lutte serait laid à la course. Les « choses sont belles et *bonnes*, relativement à leur « convenance (πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ), laides et mauvaises « relativement à ce à quoi elles ne conviennent « pas. » — Socrate, répète-t-on sans cesse, a admis, d'après Xénophon, le caractère relatif du beau et du bien. Pas le moins du monde : il a admis le caractère relatif *des choses* belles et des choses bonnes, ce qui est fort différent. Platon n'admet-il pas, lui aussi, que tout *objet*, beau ou bon, contient un mélange de laid et de mauvais, que rien n'est pur ici-bas, que toute chose finie renferme en elle-même une contradiction ? C'est précisément cette contradiction qui lui fait chercher, en dehors des choses sensibles, l'identité, l'unité, la pureté et la perfection des essences. Socrate, lui aussi, a vu dans les choses sensibles le mélange d'universel et de particulier qu'elles contiennent. Il en a conclu la nécessité de séparer l'universel au moyen de la définition, et de le considérer comme le fond essentiel des choses. C'est là l'antécédent le plus immédiat de la théorie des *Idées ;* pourtant, comme nous le verrons, ce n'est pas encore cette théorie. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que Socrate fait preuve, dans Xénophon même, de profondeur dialectique,

et qu'on entrevoit jusque dans les *Mémorables* les premiers éléments logiques de cette grande théorie ontologique, qui devait illustrer Platon.

D'après Aristoclès [1], Socrate aurait établi le premier la doctrine des Idées. Cette opinion a été aussi soutenue dans les temps modernes par Hermann [2]. Mais c'est là un excès diamétralement opposé à celui des critiques qui ne voient dans les *Mémorables* que la doctrine de l'universelle relativité. Socrate ne s'est point élevé si haut ; il n'est pas non plus descendu à ce point.

Aristote nous fournit le témoignage le plus sûr et le plus positif sur cette importante question. Il déclare formellement que la réalisation de l'universel, en dehors des objets extérieurs et de la pensée humaine, est le dogme propre à Platon. « Socrate « ne séparait point les universaux ni les définitions « (Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποιεῖ, οὐδὲ « τοὺς ὁρισμούς). Platon les sépara (οἱ δ' ἐχώρισαν), et « donna à ces êtres le nom d'*Idées* (καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν « ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν). Par ce fait même, il fut « amené logiquement à établir des *Idées* pour tout « ce qui est pris dans un sens universel (ὥστε συμβαίνειν « αὐτοὺς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τοῦ « καθόλου λεγομένων) [3] » — Par ce mot, χωριστά, Aristote entend une existence séparée tout à la fois des objets sensibles et de la pensée humaine, une réa-

[1] Arist. ap. Eusep. *Præp. ev.*, XI, 3.
[2] *Annales de Heidelberg*, nov. 1832.
[3] *Mét.*, I, *loc. cit.*

lité absolue et, comme on dirait de nos jours, *transcendante*, au lieu d'une réalité simplement immanente au sein du particulier et du relatif. Or Socrate ne transporte point dans l'absolu et ne réalise point dans l'Être suprême « *les universaux et les définitions*, » c'est-à-dire les universaux objets de la définition. De ce que l'universel existe *dans* les choses et en nous, Socrate n'a pas conclu qu'il devait exister *en soi* (αὐτὸ καθ' αὐτό). Cette conclusion, c'est Platon qui la tire des prémisses posées par Socrate. « Socrate, dit Aristote, ayant porté le premier son « attention sur les définitions, Platon, qui le suivit « et le continua, fut amené à penser que les défini- « tions devaient porter sur un ordre d'êtres à part, « et nullement sur les objets sensibles; car, com- « ment une définition commune s'appliquerait-elle « aux choses sensibles, livrées à un perpétuel chan- « gement[1]? » Telle est, en effet, la transition de la dialectique de Socrate à celle de Platon. La première est surtout logique, et se borne à distinguer dans la science ce que contient de commun une pluralité d'existences individuelles; la seconde, cherchant dans la métaphysique le fondement de la logique, trouve à ces caractères communs un principe réel, en dehors des objets eux-mêmes et de nos notions imparfaites. Il ne suffit donc pas de distinguer logiquement, avec Socrate, ce qui est commun de ce qui est propre; il faut séparer, au point de vue de

[1] *Mét.*, ibid.

l'être, l'universel de l'individuel, et le poser, sous le nom d'*Idée*, en dehors des objets sensibles, comme le principe dont ils tiennent leur forme et leur existence même : « Platon dit que les choses « sensibles existent en dehors des Idées, et sont « nommées d'après elles; car il pensait que toutes « les choses d'une même classe tiennent leur nom « commun des Idées, en vertu de leur participation « avec elles [1]. »

Le dogme propre à Platon est donc bien la réalisation de l'universel dans l'Idée, et de l'Idée dans l'Être absolu (τῷ παντελῶς ὄντι). Aristote a beau réduire la portée de ce changement, il n'en est pas moins vrai que tout le platonisme y est contenu. Est-ce donc peu de chose que de transporter dans l'*objectif* cette distinction de l'universel et du particulier, qui était surtout *subjective* avant Platon? Ou plutôt, Socrate a déjà confondu dans une synthèse spontanée et vague le point de vue de l'être et celui de la pensée; il est déjà *dialecticien*, et en cherchant les genres, il soupçonne qu'il n'accomplit pas seulement un travail logique; mais qu'est-ce que cette synthèse qui vient d'une analyse insuffisante, auprès de la synthèse réfléchie propre à Platon?

On sait que Platon admettait trois degrés dialectiques : les choses sensibles, les choses mathématiques et logiques (τὰ μαθηματικά), et les *Idées en soi*. Les Ioniens n'ont connu que les choses sensibles;

[1] *Mét.*, ibid.

les Pythagoriciens se sont arrêtés aux nombres mathématiques; Socrate lui-même n'a pas franchi la région des conceptions logiques (οἱ λόγοι, οἱ ὁρισμοί, τὰ γένη), région intermédiaire entre le sensible et l'idéal (τὰ μεταξύ). Platon s'élève plus haut. Tout a sa raison dans l'absolu; donc les distinctions de la pensée doivent avoir leur raison dans la nature éternelle des choses; les notions logiques doivent avoir leur fondement dans quelque réalité ontologique. Au-dessus de l'idée inhérente à l'esprit humain, ou *notion générale*, comme au-dessus de l'idée inhérente à la matière, ou phénomène sensible, doit se trouver l'Idée en soi, séparée, absolue, réelle et intelligible tout ensemble, principe commun d'être et de pensée. C'est ce principe qui est la vraie raison des choses sensibles et des notions logiques. Les choses lui doivent la possibilité d'être définies; et l'esprit humain lui doit le pouvoir de définir. C'est une forme éternelle de l'existence et de la pensée absolue, à laquelle participent la matière et l'esprit humain; c'est tout à la fois ce qu'il y a de plus idéal et de plus réel, c'est l'unité de la pensée et de l'essence : c'est l'Idée. Il en résulte que le dialecticien atteint l'être en même temps que la pensée, et possède ainsi une méthode à double portée, à la fois logique et ontologique, qui d'abord idéalise le réel, puis réalise l'idéal.

En un mot, pour déterminer ce qui est socratique et ce qui est platonicien, Aristote nous a fourni le meilleur critérium. La dialectique de Socrate roule

sur les *genres;* la dialectique de Platon roule sur les *Idées*, qui ne sont pas les genres mêmes, mais le principe absolu des genres ou, si l'on veut, les *genres en soi*. De plus, la portée objective de la dialectique, dans Socrate, ne dépasse pas les objets sensibles; c'est, pour parler allemand, une *objectivité immanente*. Dans Platon, elle atteint l'absolu; c'est une *objectivité transcendante*.

LIVRE DEUXIÈME

DIALECTIQUE D'ACTION

OU THÉORIE DE LA VOLONTÉ

CHAPITRE PREMIER

DIALECTIQUE DES BIENS OU DES CAUSES FINALES
UNITÉ DU BIEN SUPRÊME

Pour Socrate, la dialectique d'action ou la morale ne fait qu'un avec la dialectique de pensée ou la philosophie. La sagesse, à la fois théorique et pratique, consiste « à examiner ce qu'il y a de meilleur, « et à *observer la dialectique par genres* dans ses « *actions* comme dans ses *discours*, de manière à *pré-* « *férer* les biens et à s'abstenir des maux[1]. » — Ainsi, l'ordre des notions, des genres et des espèces, que la dialectique établit, plaçant le meilleur avant le pire, le bien plus général avant le bien plus particulier et plus restreint, cet ordre logique qui con-

[1] Σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη, τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι, καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα· δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅ τι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν, καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους. *Mém.*, IV, v, 11, 12.

stitue la science passe dans les actions et devient la vertu. « On devient à la fois bon et heureux, et « puissant dans la dialectique; » car on range les choses dans ses actes comme on les range dans sa pensée : ce qui est à la première place logiquement, λόγῳ, est à la première place dans l'action, ἔργῳ : on ne peut donc pas être vraiment dialecticien en paroles sans l'être en actes; il suffira pour être vertueux de bien savoir disposer toutes choses par genres et espèces [1].

Pour que la formule énergique et systématique, λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη, se trouve chez le timide Xénophon, il faut qu'elle ait été une des sentences les plus familières à Socrate; nous pouvons la considérer comme une parole textuelle du maître. C'est ce que Xénophon lui-même semble indiquer en rapportant l'étymologie de διαλέγεσθαι donnée par Socrate, qui identifiait *discourir ensemble* et *distribuer les choses par genres* [2].

Nous allons voir que le moyen terme entre les deux dialectiques fut la notion de fin ou de bien, qui est fondamentale dans la doctrine de Socrate. La dialectique des espèces et des genres, à un autre point de vue, deviendra la dialectique des moyens et des fins. Connaître la vraie définition ou classification de chaque chose, c'est savoir quel rang

[1] Voir le texte de la note précédente. Remarquer aussi les deux débuts symétriques et systématiques des chapitres v et vi : « ὡς δὲ κα πρακτικωτέρους ἐποίει... ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει... »

[2] *Mém.*, IV, v, *loc. cit.*

elle occupe dans la série des genres et des espèces ; par cela même c'est connaître la valeur rationnelle de cette chose, sa valeur finale, son utilité. De genre en genre, on arrive nécessairement à ce quelque chose d'universel que cherchait Socrate, selon Aristote; et de même, d'utilité en utilité, de bien en bien, on doit arriver à un bien universel, qui sera le terme de la dialectique d'action.

Parcourons avec Socrate les divers degrés du bien et de l'utile, relativement à une chose, puis relativement à une personne, et enfin indépendamment de toute relation particulière.

1° L'utilité relative à une chose particulière est-elle un bien relativement à cette chose? Et, d'autre part, cette utilité relative à une chose particulière est-elle le bien absolu?

2° L'utilité pour un homme est-elle le bien de cet homme? Et, d'autre part, l'utilité pour un homme est-elle le bien absolu?

3° Enfin, l'utilité absolue est-elle le bien absolu?

I. Ce qui est utile à une chose est-il bon relativement à cette chose; et réciproquement une chose bonne est-elle une chose utile? — La réponse de Socrate est affirmative. « Si tu me demandes « *quelque chose de bon* qui ne soit *bon à rien*, je ne « le connais ni n'ai besoin de le connaître[1]. »

[1] *Mém.*, III, VIII.

En effet, *une chose bonne* est bonne à une certaine fin ; elle est *utile ; bien relatif* ou *utilité relative* sont choses synonymes pour Socrate, comme pour Platon, comme pour tous les philosophes.

« Ne voulons-nous pas nous rendre très-bons? dit « Socrate dans le *Premier Alcibiade*. — Oui. — Et « dans quel genre? — Mais dans celui qui fait la « bonté de l'homme. — Et quel est l'homme bon? « — Évidemment, l'homme bon aux affaires. — « Mais quelles affaires? Non pas celles qui concer- « nent les chevaux? — Non certes. Cela regarde « les écuyers. — Quelles affaires donc? — Les af- « faires qui occupent nos meilleurs Athéniens. — « Qu'entends-tu par nos meilleurs Athéniens? Sont- « ce les insensés ou les hommes de sens? — Les « hommes de sens. — Ainsi, tout homme de sens « est bon? — Oui. — Et tout insensé, mauvais? — « Sans doute. — Mais un cordonnier a tout le sens « nécessaire pour faire des souliers; il est donc « *bon pour cela?* — Fort bon. — Mais le cordonnier « est tout à fait dépourvu de sens pour faire des « habits? — Oui. — Et par conséquent il est *mau-* « *vais pour cela.* — Sans difficulté. — Il suit de là « que *ce même homme* est *à la fois bon et mauvais?* « — Il semble. — Tu dis donc que *les hommes bons* « *sont aussi mauvais?* — Point du tout[1]. » C'est qu'en effet il s'agissait toujours des hommes *bons à quelque chose particulière*, par exemple, bons à faire

[1] V. le *Premier Alcibiade*, 102, b.

des vêtements; et alors cette bonté relative peut s'allier à quelque mal sous un autre rapport. Quand on dit, au contraire, *les hommes bons*, simplement et absolument (ἁπλῶς), on ne peut plus dire qu'ils sont en même temps mauvais, simplement et absolument, ce qui serait contradictoire. Mais il n'y a pas d'hommes bons absolument. « Qu'entends-tu « par hommes bons? — Ceux qui savent gouverner. « — Gouverner quoi? les chevaux? — Non. — Les « hommes? — Oui. — Les malades? — Eh non! — « Ceux qui naviguent. — Non... » Ainsi, les hommes *bons*, malgré la généralité de ce mot, n'en ont pas moins quelque fonction pour laquelle ils sont bons, et par laquelle ils sont *utiles*. En un mot, *tout ce qui est bon* est *bon à quelque chose*.

Maintenant, l'utilité relative à une chose est-elle pour Socrate le bien absolu? — Il est clair, d'après ce qui précède, que ce qui est *bon à une chose* n'est pas pour cela *le bien*, et que l'utilité relative est distincte de l'utilité universelle et absolue. Aristippe, dans sa conversation avec Socrate, n'eût pas eu de peine à montrer, comme il en avait l'intention, que la santé, ou la richesse, ou la force, n'est pas purement et simplement *le bien*, ni même *un bien*, sans autre explication. Les sciences mêmes, d'après le *Second Alcibiade*, ne peuvent être appelées bonnes par elles seules et sans restriction. « A vrai dire, il peut se faire que toutes les « sciences, sans la science de ce qui est bien, « soient rarement utiles à ceux qui les possèdent,

« et que le plus souvent elles leur soient perni-
« cieuses.... Appelles-tu sensé celui qui sait donner
« des conseils, mais sans savoir ce qu'il y a à faire,
« ni dans quel temps il faut le faire? — Non certes.
« — Ni, je pense, celui qui sait faire la guerre,
« sans savoir ni quand ni combien de temps elle
« est convenable? — Pas davantage. — Ni celui qui
« sait faire mourir, condamner à des amendes, en-
« voyer en exil, et qui ne sait ni quand ni envers
« qui de telles mesures sont bonnes? — Je n'ai
« garde. — Mais c'est celui qui sait faire toutes ces
« choses, pourvu qu'il ait aussi la science de ce qui
« est bien; et cette science est la même que la
« science de ce qui est utile, n'est-ce pas? — Oui[1]. »

5 Ainsi les sciences particulières et toutes les choses particulières peuvent être bonnes et utiles à un point de vue particulier; mais elles ne sont pas pour cela universellement et absolument bonnes ou utiles.

Même doctrine dans l'*Hipparque*, que Boeckh attribue avec raison, selon nous, à Simon le cordonnier[2]. Socrate y prouve que le *gain* dépend de la

[1] V. le *Second Alcibiade* (tr. Cousin), p. 160.

[2] Simon a fait des dialogues appelés ἀκέφαλοι, sans introduction, et dans lesquels Socrate s'entretient avec des anonymes. Parmi ces dialogues, Diogène en cite un appelé Περὶ φιλοκερδοῦς. C'est le second titre de l'*Hipparque*, qui est, en effet, ἀκέφαλος, et où l'interlocuteur de Socrate est anonyme. Quant au titre d'*Hipparque*, il aura été ajouté par quelque grammairien, parce que le dialogue contient des détails intéressants sur le fils de Pisistrate. Stallbaum rejette l'opinion de Boeckh, parce que les trente dialogues contenus *dans un seul livre*, dit

valeur des choses, et qu'un gain véritable est toujours bon, mais bon à telle chose ou à telle autre, et non d'une manière absolue. « Il faut, pour déter-
« miner le gain, connaître la valeur des choses. Ne
« dis-tu pas que l'argent en plus grande quantité a
« une plus petite valeur que l'or, et que l'or, quoi-
« que en moins grande quantité, a plus de valeur ?
« — Oui. — C'est donc la valeur des choses qui
« constitue le gain, quelle que soit la quantité. Ce
« qui n'a aucune valeur ne peut produire aucun
« gain. — J'en tombe d'accord. — N'est-ce pas
« seulement ce qui a de la valeur qui vaut la peine
« d'être acquis, selon toi ? — Oui, sans doute. — Et
« qui vaut la peine d'être acquis ? l'inutile ou l'u-
« tile ? — L'utile. — L'utile n'est-il pas bon ? —
« Oui. — Eh bien, ô le plus intrépide des hommes,
« n'est-ce pas la troisième ou quatrième fois que nous
« sommes convenus que ce qui est une source de
« gain est bon ? — Il paraît... — Le raisonnement
« ne nous a-t-il pas forcés d'avouer que tous les
« gains, grands ou petits, sont bons ? »

Il ne faut pas entendre par là *absolument bons*, mais bons à quelque chose et sous quelque rapport. Car l'auteur ne veut point prouver que tout gain soit *honnête*, c'est-à-dire absolument bon, ce qui serait contraire aux doctrines de Socrate. Ce dernier identifiait l'utilité relative à une chose avec le bien relatif, mais non avec le bien absolu.

Diogène, devaient être très-courts. Mais l'*Hipparque* est très-court effectivement.

II. Maintenant, au lieu de considérer les choses particulières, considérons les personnes. Pour Socrate, utile et bon sont toujours réciproques à la condition qu'ils soient pris dans la même généralité, relativement au même objet et à la même personne. L'*utile* pour une chose est *bon* pour cette chose; de même, l'utile *pour moi* est bon *pour moi*. — « Te paraît-il », dit Socrate dans les *Mémorables*, « que la même chose soit utile à tout le monde? — « Je ne le crois pas. — Mais quoi! ce qui est utile « à l'un ne te semble-t-il pas être parfois nuisible à « l'autre? — Oui certes... — Ainsi l'utile est bon « pour celui à qui il est utile? — C'est mon opi- « nion[1]. »

La théorie de la définition socratique aide à comprendre ce que Socrate entend par l'utile. Il y a une vraie et une fausse utilité. La fausse est celle dont la définition n'est pas assez générale, en ce sens qu'elle n'embrasse pas l'existence tout entière de l'individu. Quand je dis *mon bien*, sans rien ajouter, j'exprime une notion qui n'est sans doute pas *universelle*, puisqu'elle s'applique à moi seul, mais qui doit être cependant *générale* au point de vue de mon être. Mon utilité est donc l'objet d'une *définition par genre*, τοῦ ὁρίζεσθαι καθόλου. Si je ne généralise pas suffisamment, si je borne ma vue à un moment particulier, ou à un certain laps de temps, ou à une partie spéciale de

[1] *Mém*, IV, vi.

mon être, par exemple mon corps, je confonds alors l'espèce avec le genre, l'utilité incomplète et bornée avec l'utilité complète et bien entendue. Je commets donc dans ma pensée une erreur de dialectique, qui passera dans mes actions.

Socrate, jusqu'alors, avait suivi rigoureusement les degrés parallèles de l'utile et du bien, n'identifiant que les termes de même généralité, et comme placés l'un en face de l'autre sur cette double échelle : utilité d'une chose particulière, bien de cette chose; utilité d'un être, bien de cet être. Mais, arrivé à la personne humaine, il croit que ce qui constitue la personne, c'est la raison. Aristote nous dit, en effet, au début de la *Grande Morale*[1], que Socrate réduit l'*âme* à la *raison*, et supprime ou n'aperçoit point la partie irrationnelle, sensibilité ou volonté. Or, si l'*homme*, c'est l'*âme;* et si l'âme, à son tour, c'est la *raison*, le vrai bien de l'homme est le bien de sa raison, par conséquent le bien universel. Car le bien que la raison demande, c'est un bien qui soit bon sans restriction et sans limites : *son* bien, c'est *le* bien. La raison est le point où coïncident l'individualité et l'universalité.

Ainsi, dès que vous faites entrer dans l'idée d'un être la notion de durée indéfinie, et par conséquent de généralité, son bien propre n'apparaît plus comme opposé au bien en soi, ni au bien des autres êtres, surtout s'il s'agit d'êtres raisonnables, identiques

[1] I, xxxv. *Mém.*, I, ii, 53, 54.

par leur raison et tendant par elle à une fin commune. Il y a donc réciprocité et même identité entre le *bien en soi* et le *bien pour moi*, entre *l'honnête et l'utile.*

Sec p. 157

Aussi verrons-nous, dans Xénophon, Socrate passer continuellement du premier sens au second. « Tous les hommes font ce qu'ils croient le plus utile *pour eux*, συμφορώτατα αὐτοῖς[1]. » Et d'autre part : « Parmi ceux qui savent ce qu'il *faut* faire, en est-il qui croient devoir s'en dispenser[2]? » Le devoir et la vraie utilité sont donc identiques, et sont la fin nécessaire de tout acte. Même réciprocité du *bien en soi* et du *bien pour moi* dans Platon : « C'est toujours le « bien que nous poursuivons; lorsque nous mar- « chons, c'est dans la pensée que cela sera *meilleur* « (οἰόμενοι βέλτιον εἶναι)... Si nous tuons quelqu'un, « c'est dans la pensée qu'il est *meilleur pour nous* de « le faire (ἄμεινον εἶναι ἡμῖν)... Si ces choses sont *utiles*, « nous voulons les faire (ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, « βουλόμεθα πράττειν αὐτά)... Car nous voulons les cho- « ses bonnes (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα[3]). » — Ainsi, d'après ce passage, et d'après une foule d'autres que nous citerons plus loin dans le chapitre sur le souverain bien, le *meilleur en soi* est aussi le *meilleur pour moi*. C'est qu'au fond le bien est un; et toute opposition entre les divers biens est, selon Socrate, illusoire.

[1] *Mém.*, III, IX, 4.
[2] *Mém.*, IV, VI.
[3] *Gorgias*, ch. XXIV. Voir plus loin le chapitre sur le souverain bien.

Socrate, dont le rationalisme nous est déjà apparu sous tant de formes, ne connaîtra que cette région des harmonies où mon bien se confond avec votre bien, parce que tous les deux sont identiques à un troisième terme : le bien en général, auquel d'ailleurs Socrate n'attribue pas, comme Platon, une existence séparée et une valeur métaphysique.

Si cette identité n'apparaît pas toujours entre les biens, c'est que l'on considère des biens *ambigui* (ἀμφίλογοι) qui peuvent être aussi des maux, des utilités qui peuvent être utiles pour une chose, nuisibles pour l'autre, utiles à une personne, inutiles à une autre, et qui ne sont pas assez générales.

« Sans doute », dit Socrate dans les *Mémorables*, « tu connais quels sont les vrais biens et les vérita-« bles maux (τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ, ὁποῖά ἐστι, πάντως « γιγνώσκεις)? — Par Jupiter, si je l'ignorais, je serais « au-dessous des esclaves eux-mêmes. — Voyons « donc, passe-les en revue. — Ce n'est pas difficile. « D'abord, la santé même est un bien à mon avis, « et la maladie un mal. Ensuite les causes de l'une « et de l'autre, je veux dire les boissons, les ali-« ments, les régimes, sont des biens quand ils con-« tribuent à la santé, des maux quand ils donnent « des maladies. — Mais alors la santé et la maladie « sont-elles elles-mêmes des biens quand elles de-« viennent causes de quelque bien (αἰτία τινὸς ἀγαθοῦ),

« et des maux quand elles causent du mal[1]? » La différence du bien relatif et du bien absolu, du simple moyen et de la fin véritable, est ici nettement marquée. Euthydème ne l'a pas aperçue d'abord. Les aliments sont pour lui des *biens* quand ils donnent la santé; Socrate en conclut que les aliments sont de simples moyens entièrement subordonnés à la valeur de leur fin, la santé. La santé elle-même n'est qu'un moyen, et par conséquent n'a pas encore le caractère de la fin véritable, du vrai bien. « Quand « donc, demande alors Euthydème étonné, la santé « cause-t-elle du mal, et la maladie du bien? — « Lorsque, répond Socrate, les uns, confiants dans « la force de leur santé, vont chercher la mort dans « une expédition honteuse ou dans une navigation « funeste, et que les autres, retenus chez eux par « la maladie, restent saufs. — C'est vrai, dit Eu- « thydème; mais tu vois, d'un autre côté, qu'avec « la santé on participe aussi à des choses utiles « (ὠφελίμων), et qu'un état de faiblesse vous en prive. « — Toutes ces choses, alors, tantôt utiles, tantôt « nuisibles, en quoi sont-elles plutôt des biens que « des maux (τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστι)? — Pas plus « l'un que l'autre, en effet, du moins d'après ce rai- « sonnement[2]. » C'est le bien absolu et immuable, toujours bon et utile, que recherche Socrate comme la seule fin qui ne soit pas elle-même un

[1] *Mém.*, IV, II.
[2] *Mém.*, *ibid.*

moyen par rapport à une fin supérieure. Euthydème, après plusieurs essais infructueux, finit par nommer le bonheur. « Du moins, Socrate, le bonheur « (τὸ εὐδαιμονεῖν) est un bien qui n'est nullement « ambigu (ἀναμφιλογώτατον). » Euthydème entend par là une chose qui ne soit pas à *double* portée, ἀμφίλογος, produisant tantôt le bien, tantôt le mal. S'il avait appelé le bonheur εὐπραξία et non εὐδαιμονία, Socrate y eût reconnu en effet le bien suprême et absolu. Mais le mot εὐδαιμονία contient encore une équivoque, et peut recevoir dès traductions bien diverses suivant les divers esprits : il désigne plutôt le *génie favorable*, la *fortune* favorable que la bonne et heureuse conduite. Aussi Socrate fait-il ses réserves. « Le bonheur », disait Euthydème, « est un bien non « équivoque. — *Pourvu*, répond Socrate, qu'on ne « le compose pas de biens équivoques : Εἴ γε μή τις « αὐτὸ ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθείη. — Que peut-il y « avoir d'équivoque dans les choses qui rendent « heureux, τῶν εὐδαιμονικῶν. — *Rien*, si nous n'ajou- « tons pas à l'idée de bonheur la *force* ou la *richesse*, « ou la *gloire*, ou quelque autre chose de ce genre « (οὐδὲν, εἴ γε μὴ προσθήσομεν αὐτῷ ἴσχυν)[1]... » Socrate accorde donc que le bonheur est le vrai bien, pourvu qu'on ne le confonde pas avec les biens extérieurs, et qu'on le place dans l'intimité de l'âme. Ce bien, identique au bonheur, et qui n'a plus rien de double ni d'ambigu, est le terme final de la dialec-

[1] *Mém.*, IV, II.

tique, non pas seulement d'après Platon, mais d'après Xénophon.

C'est ce que confirme un texte des *Mémorables*, tellement raisonné, qu'il révèle de nouveau dans Socrate un rationalisme plus absolu que celui même de Platon.

Critobule, découragé par la vue de tant d'inimitiés qui séparent les hommes, demande à Socrate si l'amitié peut jamais exister, même entre les honnêtes gens, qui sont en perpétuelle rivalité pour obtenir les honneurs, les richesses et tous les biens. Socrate recherche alors quelle est la première origine de l'amitié et de l'inimitié. « Cette question, « dit-il, offre des aspects variés (ποικιλῶς ἔχει ταῦτα). « Par leur nature même, les hommes ont en eux « d'abord les principes de l'amitié (φύσει ἔχουσι τὰ μὲν « φιλικά); car ils ont besoin les uns des autres, ils « sont sensibles à la pitié; en s'entr'aidant, ils se « rendent service, et, comprenant cela, ils ont de « la reconnaissance les uns pour les autres; mais « ils ont aussi en eux les germes de la discorde (τὰ « πολεμικά); car, croyant que *les mêmes choses* sont « *bonnes* et *agréables* (τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νο- « μίζοντες), ils se les disputent, et, divisés d'opinion, « ils sont en opposition mutuelle (ὑπὲρ τούτων μά- « χονται καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται)[1]. » Ainsi, c'est la *confusion du bien avec l'agréable* qui est l'origine de l'inimitié. Les hommes s'imaginent que

[1] *Mém.*, II, IV.

ce qui est bon ou *beau*, et ce qui cause du *plaisir*, c'est une seule et même chose : voilà une illusion d'optique intellectuelle. L'agréable n'est pas le même pour tous les hommes; mais le bien est le même pour tous. L'agréable les divise donc, tandis que le bien les rapprocherait. Dans leur folie, ils se disputent toutes les choses agréables, comme les honneurs, les richesses, les voluptés, et ils croient se disputer des *biens*. La diversité des opinions se manifeste alors : l'un préfère les richesses, l'autre les honneurs; c'est ce que Socrate appelle τὸ διχογνωμονεῖν, l'opposant à l'unité de la vraie science. Cette diversité passe dans les actions, et y engendre l'opposition mutuelle, ἐναντιοῦνται. Nous retrouvons donc dans le monde moral, comme dans le monde physique, ces deux principes dont parlait Empédocle, auquel Socrate fait sans doute allusion : l'amour et la haine. L'amour n'est autre chose que le bien, identique au vrai et au rationnel; aussi la raison unit-elle les hommes par la généralité ou universalité de son objet, qui est le même pour tous et peut être possédé par tous sans préjudice pour chacun. La haine, au contraire, a son origine dans le mal, identique au faux et à l'irrationnel. La nature sensible de l'homme, qui le fait jouir ou souffrir, est la cause de la discorde; elle correspond, dans le monde moral, au rôle de la matière dans le monde physique. La raison universelle, que concevaient également Empédocle et Anaxagore, et qui est pour Socrate le bien même, trouve un obstacle

dans le sensible et le physique, domaine des ***nécessités*** (les ἄναγκαι de Xénophon). Ainsi la raison qui est dans l'homme voit son action harmonieuse et pacifique contrariée par la sensibilité; et la sensibilité n'est autre chose que l'effet du monde sensible sur l'âme raisonnable. Telle est la double origine de l'amitié et de la haine.

« Les querelles et la colère, continue Socrate, « sont œuvre de discorde (πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ « ὀργή); le désir d'avoir plus que les autres est un « principe de malveillance (δυσμενές), et l'envie un « principe de haine (μισητὸν δὲ ὁ φθόνος). Pourtant, « l'amitié *se glissant* à travers tous ces obstacles (διὰ « τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη) attache ensemble « (συνάπτει) les hommes de bien; car, par l'effet « de la vertu (διὰ τὴν ἀρετήν), ils préfèrent acquérir « en paix des choses modérées que de s'emparer de « tout par la guerre. »

Cette opposition de l'amitié à la discorde, du bien universel au plaisir personnel, de la science qui rapproche à l'erreur qui divise, en un mot, du point de vue intellectuel au point de vue sensible et matériel, — n'est-ce pas une doctrine bien accusée, et qui semble même empruntée partiellement aux spéculations d'Empédocle? A ce dernier appartient l'antithèse du rationnel et du sensible dans la nature; Socrate transporte cette antithèse dans l'homme, et la rattache à son système sur l'unité absolue du bien en général; d'où résultera cette conséquence, que nous verrons cent

fois ramenée : l'être qui connaît de science certaine l'unité du bien, n'opposera pas au bien général un prétendu bien particulier; il sera donc vertueux : science et vertu ne font qu'un, parce que le bien même est un. Et de là résultera encore une seconde conséquence : la science produit l'amour réciproque des hommes, toujours en vertu de l'unité du bien; l'ignorance, au contraire, qui confond le bien avec le plaisir, produit l'inimitié : Τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες, ὑπὲρ τούτων μάχονται.

Ce système, dont toutes les parties sont rattachées par le lien d'une dialectique inflexible, c'est Xénophon qui l'expose, devançant ainsi le *Banquet* de Platon.

III. Quelle est l'idée la plus élevée d'où dérive toute cette théorie socratique, et qui lui imprime son caractère d'originalité? — Cette idée, synthèse de l'utile et du bien, est, comme nous l'avons dit, la notion maîtresse de la philosophie socratique : l'idée de *fin*.

Ma fin, c'est *mon* bien, évidemment; car il répugne que je tende ou doive tendre à un but qui serait mon mal. D'autre part, ma fin est *le* bien; car il répugne également que j'aie pour but suprême une chose qui serait mauvaise en soi. L'idée de fin est donc essentiellement synthétique et conciliatrice : c'est le bien utile, ou l'utilité bonne.

« Entre les ouvrages », dit Xénophon, « qui ne

« font pas voir clairement la fin pour laquelle ils « sont formés (ὅτου ἕνεκά ἐστι), et ceux qui existent « manifestement en vue d'un but utile (ἐπ' ὠφελείᾳ), « lesquels regardes-tu comme le produit du hasard, « ou comme le fruit d'une intelligence? — Il con« vient d'attribuer à une intelligence les œuvres « faites dans une vue d'utilité[1]. » On voit le sens élevé que prend ici le terme d'*utile*, et comment il devient, dans Xénophon même, synonyme de *bon*, par l'intermédiaire de la notion de *fin*.

On voit aussi que la *fin* a pour Socrate un caractère essentiellement intelligible et intellectuel, ou en un seul mot rationnel. L'être intelligent et raisonnable tend à la meilleure fin; il la veut et la poursuit naturellement; et s'il la trouve, il y trouve tout ensemble son utilité et le bien.

Ce que Socrate n'a pas vu, — et ce qui nous explique ses doctrines tant sur la nature de la volonté que sur la nature du bien moral, — c'est que la fin conçue par la raison est une identité finale, non immédiate, de l'utilité pour moi et du bien en soi. Qui dit *fin* rationnelle, dit un terme idéal dont le réel se rapproche sans cesse dans l'expérience, sans jamais l'atteindre. C'est donc l'idée même de fin qui aurait pu éclairer Socrate, s'il l'avait plus complétement analysée : la fin, identité du bien et de l'utile pour la raison, n'est pour l'expérience qu'une

[1] *Mém.*, I, II. — Cf. Platon, *Gorgias*.

identification progressive de ces deux choses, qui laisse toujours subsister la différence en la diminuant sans cesse. Mais Socrate a fait descendre l'identité même dans l'expérience, la fin idéale dans la réalité, le transcendant dans l'immanent. Et si on va jusqu'au fond de sa doctrine, on retrouve dans cette question particulière le caractère général de sa philosophie, telle qu'Aristote nous l'indique : « Socrate ne séparait pas les genres et les idées ; » il ne concevait pas les choses en soi dans un monde supérieur au nôtre, dans une sphère divine où ce qui n'est qu'imparfaite union pour nous devient parfaite unité. Et pourtant il concevait l'idéal, il en était même épris et enivré; en outre il le concevait comme réel; mais, ne lui attribuant pas une existence séparée et divine, il était réduit à le réaliser dans la sphère humaine. Dès lors, en dépit de l'expérience, en dépit des apparences visibles, en dépit du mal et de l'imperfection, en dépit de tous nos vices, il proclamait qu'au sein de notre raison et de notre volonté le bien et l'utile sont la même chose, que cet idéal d'unité est réel en nous, pour nous, pour chacun et pour tous, en tous et partout. Il substituait ainsi une identité immédiate et continuelle de l'intérêt et du devoir à l'identité finale qu'admet la philosophie moderne; quoique parfois aussi il entrevît la distinction actuelle de ces deux choses et la nécessité d'une autre vie pour en rétablir l'unité. Sur ces questions de détail, sa pensée était flottante : *comment* l'utile et le bien sont-ils réduits à un, il ne l'expliquait pas

nettement; mais ce qu'il soutenait avec toute l'assurance de sa raison, c'est que cette unité existe, *n'importe comment*, en cette vie ou dans l'autre. Sa doctrine, qui semblait au premier abord utilitaire et égoïste, contient en germe un idéalisme des plus élevés.

CHAPITRE II

THÉORIE DE LA VOLONTÉ

La théorie de la volonté est la partie la plus originale de la philosophie socratique. Socrate avait sur ce sujet, comme nous le verrons, non des idées vagues, mais un véritable système.

Étudions avec lui la volonté à un double point de vue : par rapport à la fin générale qu'elle désire, et par rapport aux moyens particuliers qu'elle choisit.

I. Pour Socrate, comme pour Platon, l'homme *veut* naturellement et nécessairement le bien en tant que fin, quel que soit d'ailleurs le choix des moyens. Le but unique auquel l'homme tend toujours, même dans les actions les plus diverses, est le *meilleur*, *τὸ ἄριστον, τὸ βέλτιστον, ἃ οἴονται συμφορώτατα*, dit Xénophon[1]. L'homme ne peut vouloir que ce qui lui paraît bon sous quelque rapport. Xéno-

[1] *Mém.*, III, ix, 4.

phon met une telle insistance à développer ce principe sous toutes ses formes et dans ses conséquences les plus exagérées, qu'on doit le considérer comme fondamental.

De son côté, Platon dit dans un passage du *Philèbe* où il développe, ce semble, la théorie socratique : « Ce qu'il me paraît *le plus indispensable* « *d'affirmer* du bien, c'est que *tout ce qui le con-* « *naît, le recherche, le désire, s'efforce d'y atteindre* « et de le posséder, se mettant peu en peine de « toutes les autres choses, hormis celles dont la « possession peut s'accorder avec la sienne[1]. » Platon ne fait ici qu'appliquer à l'universalité des êtres la doctrine de Socrate sur la tendance de l'homme au bien.

Dans le *Gorgias*, dialogue tout socratique d'inspiration, la tendance essentielle de la volonté à sa fin, qui est le bien en général, est très-nettement exprimée et distinguée du choix des moyens particuliers. Socrate y démontre que le méchant se trompe sur le choix des moyens : il ne fait pas véritablement ce qu'il *veut*, quoiqu'il fasse tout ce qui lui *semble bon*. « Penses-tu que les hommes « veulent les actions mêmes qu'ils font habituelle- « ment, ou la chose en vue de laquelle ils font ces « actions? Par exemple, ceux qui prennent une « potion de la main des médecins, veulent-ils, à ton « avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire avaler une potion

[1] *Phil.*, 120, d.

« et ressentir de la douleur? Ou bien veulent-ils la « santé, en vue de laquelle ils prennent la méde- « cine? — Il est évident qu'ils veulent la santé... — « Quiconque fait une chose en vue d'une autre, *ne « veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue « de laquelle il la fait.* » Ici, comme dans les *Mémorables*, c'est à la santé que Socrate emprunte l'exemple des moyens et des fins[1]. Toute chose, continue Platon, est bonne, mauvaise ou indifférente. Quand nous faisons des choses indifférentes ou mauvaises, c'est encore en vue de quelque bien. « C'est donc « toujours le bien que nous poursuivons : lorsque « nous marchons, c'est dans la pensée que cela sera « meilleur; et c'est encore en vue du bien que nous « nous arrêtons, lorsque nous nous arrêtons... Et « soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le ban- « nisse, qu'on lui ravisse ses biens, ne se prête-t-on « point à ces actions dans la persuasion que c'est ce « qu'il y a de mieux à faire? On veut les choses qui « sont bonnes; et celles qui ne sont ni bonnes ni « mauvaises, ou tout à fait mauvaises, on ne les « veut pas[2]. » C'est ce que confirme encore ce passage du *Protagoras*, dialogue composé peut-être pendant la vie de Socrate, ou peu de temps après sa mort[3] : « N'est-il pas vrai que personne ne se porte

[1] *Mém.*, IV, II.

[2] *Gorg.*, XXIII.

[3] Le *Protagoras* ne contient point les théories très-élevées qu'on trouve dans les dialogues composés par Platon quand il connut les doctrines mégariques et pythagoriciennes. Les sophistes sont ridicu-

« volontairement au mal, ἐπὶ τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρ-
« χεται, ni à ce qu'il prend pour mal (ἃ οἴεται κακὰ
« εἶναι), qu'il n'est pas, à ce qu'il paraît, dans la
« nature de l'homme (ἐν ἀνθρώπου φύσει), de vouloir
« (ἐθέλειν) aller vers les maux de préférence aux
« biens[1]. »

Telle est la doctrine de Socrate relativement à la fin de la volonté. Passons maintenant au choix des moyens.

II. L'âme, voulant toute chose en vue du bien, ne peut préférer telle chose en particulier que parce qu'elle la conçoit comme meilleure. La pratique est la simple expression de la connaissance plus ou moins parfaite du bien.

lisés d'une manière toute socratique, pour leur inhabileté à manier les genres et les espèces. Le sujet du dialogue : l'acquisition de la vertu et la possibilité de l'enseigner, est tout socratique. Toutes les vertus sont ramenées à la sagesse, comme dans les *Mémorables*. Parmi les vertus cardinales, Platon compte la piété, ainsi que Xénophon. Dans les dialogues postérieurs, la piété ne sera plus nommée. L'identité du bien et de la vie heureuse, soutenue dans le *Protagoras* (en supposant qu'il n'y ait point là ironie), n'est pas absolument contraire aux idées socratiques, pourvu qu'on entende le bonheur autrement que les sophistes. Le *Gorgias* semble avoir pour but de donner là-dessus des explications, et d'opposer la vraie identité du bonheur et du bien à la fausse identité que soutenaient les sophistes, qui entendaient par bonheur la volupté. Telle est, du moins, l'opinion de Stallbaum, qui conclut que le *Protagoras* a dû être écrit avant la mort de Socrate. Pas un mot d'allusion, dans le *Protagoras*, à la triste fin de Socrate. M. Grote croit, au contraire, qu'aucun dialogue n'a été écrit avant la mort de Socrate, mais c'est pour lui une simple conjecture. Ce qui est certain et ce qui nous suffit, c'est qu'il existe des dialogues plus socratiques, et d'autres plus platoniques. Le *Protagoras* fait partie des premiers.

[1] *Prot.*, 358, d.

On se rappelle l'important passage relatif à la piété et aux vertus. Nous devons reprendre, au point de vue de la dialectique d'action, l'analyse déjà faite au point de vue de la dialectique rationnelle. « Celui qui connaît les lois du culte, connaît « par cela même comment il faut honorer les dieux; « mais celui qui sait honorer les dieux, *pensera-t-il* « *qu'il doive les honorer autrement qu'il ne sait?* — « Non, assurément. » Socrate montre bien ici, selon la méthode dialectique, la *raison* de la piété, la condition qu'elle présuppose : connaissance du devoir; mais de la connaissance il va déduire immédiatement l'action : « Personne *honore-t-il* les dieux autrement « *qu'il ne pense le devoir?* — Je ne le crois pas. » Il y a donc pour Socrate impossibilité de faire autre chose que ce qu'on croit *devoir* faire, que ce que l'on croit *bon*. Rien de plus conforme à ses tendances dialectiques. Pour lui, nous l'avons vu, la raison d'une chose est le *genre*, l'*universel;* et cette raison générale, il en fait l'*essence* même et la *cause :* c'est dire qu'il supprime l'activité individuelle. L'acte de vertu devient une notion générale et logique : λόγους τὰς· ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, dit Aristote[1]. Connaître la piété, et pouvoir en toutes circonstances la définir, c'est donc être pieux.

« Crois-tu qu'on puisse obéir aux lois quand on « ignore ce qu'elles prescrivent? — Nullement. »

[1] *Eth. Nic.*, III, 144.

— Condition rationnelle, ou genre dans lequel rentre la justice. — « Crois-tu que ceux qui savent « ce qu'il faut faire, pensent en même temps qu'il « ne faut pas le faire? » (Unité parfaite du bien, sans distinction possible entre ce qu'il faut faire *en soi*, et ce qu'il faut faire *pour moi*.) « Et vois-tu des « hommes qui fassent autre chose que ce qu'ils « croient devoir (*οἶσθα δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴον-« ται δεῖν*)? — Non. » (Identité de la notion et de l'action, de la raison et de la cause, de l'intelligence et de la volonté). — « Donc ceux « qui connaissent les devoirs envers les hommes « que prescrivent les lois, se conduisent selon « la justice... L'*homme juste est celui qui connaît « les lois prescrivant nos devoirs envers nos sem-« blables.* »

« Dans les conjonctures terribles et périlleuses, il « ne te paraît pas utile d'ignorer la gravité du « danger? — Nullement. — Ceux donc qui, en pa-« reil cas, n'éprouvent aucune crainte, parce qu'ils « ignorent ce qui en est, ceux-là ne sont pas vrai-« ment courageux? — Non, par Jupiter, car, à ce « compte, beaucoup de fous et de lâches mérite-« raient le nom de braves. » — (La connaissance du danger est donc la condition générale du courage.) — « Appelles-tu braves dans le danger d'au-« tres gens que ceux qui sont *capables* de s'y bien « comporter? » — (A l'idée de connaissance, Socrate joint celle de *puissance* : on ne peut que ce qu'on connaît.) — « Non, mais ceux-là même. — Et

« les lâches ne sont-ils pas ceux qui sont *capables* « de s'y comporter mal? — Quels autres le se- « raient? — Mais les uns et les autres s'y compor- « tent *comme ils croient devoir le faire?* — Sans « doute. — Est-ce que ceux qui sont incapables d'y « faire bonne contenance savent comment il faut « s'y comporter? — Non, certes. — Ainsi, ceux qui « savent comment on doit s'y comporter, sont par « cela même seuls capables d'y faire ce qu'il faut? » (Condition générale que Socrate va confondre avec la cause, sans tenir aucun compte de la différence propre). — « Oui, eux seuls. — Maintenant, ceux « qui dans le danger ne se trompent pas, s'y con- « duisent-ils mal? — Je ne le pense pas. — Au con- « traire, ceux qui s'y conduisent mal, *c'est qu'ils* « *se trompent?* — Probablement. — Donc les « hommes courageux sont ceux qui *savent* com- « ment on doit se comporter dans les occur- « rences graves et périlleuses; et les lâches sont « ceux auxquels manque cette science. — C'est « mon avis[1]. »

Socrate remonte ainsi dialectiquement de l'action à la puissance ou capacité, qui en est la condition générale; de la puissance à la connaissance, qui en est la condition plus générale encore; et enfin de la connaissance au bien, qui en est l'essence générale et en fait la valeur. On *fait* ce qu'on *peut* faire; on peut faire ce qu'on *sait* faire; on sait faire ce dont

[1] *Mém.*, IV, VI.

on sait la valeur au point de vue du *bien*. Il y a là une échelle dialectique dont Xénophon lui-même nous a indiqué les degrés : puissance, science, bonté.

Une fois systématisée, la doctrine de Socrate sera la suivante, où sa morale est déduite de sa dialectique.

Rien ne peut être compris ou fait, en un mot exister, à moins d'avoir en soi quelque chose de rationnel et de général qui permette de l'embrasser dans une notion ou définition : ce qui ne peut aucunement être défini, ne peut aucunement être fait; c'est le principe de toute la philosophie socratique. Or les actes de notre volonté ne peuvent s'expliquer par aucune autre raison que par la pensée et le désir de quelque bien; car vouloir sans se proposer une fin est impossible. Bien plus, ce n'est pas seulement ce qui paraît *bon*, mais ce qui paraît *le meilleur*, que notre volonté poursuit toujours; car si le pire était préféré au meilleur, il devrait y avoir dans le pire même une raison définissable de le choisir. Cette raison ne peut être autre chose qu'un bien, vrai ou faux, qui meut la volonté; autrement, on ne peut plus rendre raison de ce que le pire est préféré au meilleur : notre volonté ne peut plus être comprise et définie. Les divers biens et les diverses opinions sur le bien expliquent donc pourquoi nous voulons des choses diverses. Mais, à vrai dire, nous nous trompons quand nous croyons que les biens peuvent être contraires aux biens; par

exemple, quand un homme croit son bien opposé au bien suprême, et sa fin particulière opposée à la fin universelle. Cette vaine apparence ne vient à l'esprit que par l'effet de l'opinion incertaine et flottante. Celui qui a la vraie science du souverain bien n'ignore pas que la diversité des biens est ramenée à l'unité dans une définition suprême et universelle. Quiconque aura la connaissance de ce souverain bien, le plus général des genres, n'apercevra plus entre son bien particulier et le genre suprême aucune différence, dont la notion lui permette encore de connaître par la science le souverain bien sans le réaliser dans la pratique. Un tel homme mettra toujours le bien inférieur après le bien supérieur, puisqu'il n'y aura plus par hypothèse aucune erreur de l'esprit qui puisse troubler l'ordre dialectique des choses et des définitions. Encore une fois, celui qui possède la vraie science du meilleur ne voit par la pensée rien autre chose qu'il puisse préférer par l'action : car il n'y a rien de meilleur que le meilleur; en conséquence, il ne peut plus y avoir chez lui aucune opposition entre la science conçue par la raison, et les actes produits par la volonté.

Si donc nous revenons à la définition de la vertu, la différence propre s'absorbe pour ainsi dire dans le genre universel. C'est assez de définir l'homme pieux par le genre, en omettant la différence : — L'homme pieux est celui qui possède la science du culte le meilleur; — car, le principe étant posé, à

savoir la science, la conclusion suit nécessairement, à savoir la pratique du culte.

Si Socrate confond ainsi en une seule et même chose la science du meilleur et la volonté du meilleur, c'est toujours qu'il considère comme un et universel le souverain bien que le sage poursuit par la science et la volonté. En un mot, ce qui est le meilleur est un; il n'y a donc qu'une science du meilleur; il n'y a aussi qu'une volonté du meilleur, et la volonté même ne fait qu'un avec la science.

III. S'il en est ainsi, quelle place peut avoir dans la doctrine socratique cette puissance singulière de l'âme que nous appelons libre arbitre, et grâce à laquelle, tout en connaissant et préférant le meilleur dans la pensée, nous préférerions le pire dans l'action? — Cette discordance des pensées et des actes, ce désaccord de l'homme avec lui-même ne peut exister dans la doctrine socratique.

« Je vais dire maintenant, continue Xénophon, « comment Socrate exerçait ses disciples à la pra- « tique : πρακτικωτέρους ἐποίει[1]. » Il s'agit de savoir par quel moyen terme la sagesse théorique entraînera la sagesse pratique, comment celui qui est σοφώτερος deviendra par là même πρακτικώτερος. Nous allons voir que ce moyen terme est l'*empire sur soi*, la *liberté morale*, ἐγκράτεια, qui est elle-même la conséquence immédiate de la prédominance de la raison. Celui

[1] *Mém.*, IV, v.

en qui la raison est maîtresse (σοφός), est maître de lui-même (ἐγκρατής) ; celui qui est maître de lui-même est *pratiquant* et *vertueux* (πρακτικός, σώφρων).

« Croyant que l'empire sur soi (ἐγκράτεια) est un « bien pour celui qui a quelque chose de beau à « faire, il s'y exerçait d'abord lui-même plus que « tout autre homme aux yeux de ses disciples ; puis, « dans ses entretiens, il tournait principalement « l'attention de ses disciples vers l'empire sur soi... « Dis-moi, Euthydème, est-ce, à ton avis, le plus « beau et le plus grand des biens, pour le citoyen « et pour la cité, que la *liberté* (ἐλευθερίαν)? — Oui, « certes. — Mais celui qui est dominé (ἄρχεται) par « les plaisirs du corps, et qui, grâce à eux, ne peut « faire ce qu'il y a de meilleur (μὴ δύναται πράττειν τὰ « βέλτιστα), le crois-tu libre? — Nullement. — Sans « doute parce que *la liberté te semble consister à « faire ce qu'il y a de mieux* (ἐλεύθερον φαίνεταί σοι τὸ « πράττειν τὰ βέλτιστα), et qu'au contraire ce n'est « point être libre d'avoir en soi des maîtres qui « vous empêchent de bien faire. — Absolument. — « Donc ceux qui ne sont point maîtres d'eux-mêmes « te paraissent absolument *non libres* (παντάπασιν ἄρα « σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι)? — Oui, par « Jupiter, et à juste titre. — Crois-tu que ceux qui « ne sont pas maîtres d'eux-mêmes soient seule- « ment *empêchés* (κωλύεσθαι μόνον) de faire le bien, « ou ne sont-ils pas encore *forcés* de faire le mal « (ἀναγκάζεσθαι τὰ αἴσχιστα ποιεῖν)? — Ils ne sont pas « moins forcés au mal que détournés du bien...

« L'intempérance (ἀκρασία) ne détourne-t-elle pas
« de l'homme la sagesse, le plus grand des biens,
« et ne le jette-t-elle pas (ἐμβάλλειν) dans le vice con-
« traire? ne l'empêche-t-elle pas (κωλύειν) de s'ap-
« pliquer aux choses avantageuses (τοῖς ὠφελοῦσιν) et
« de les apprendre, en l'entraînant vers les choses
« agréables (ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα); et souvent, lui
« enlevant par le vertige le sentiment des biens et
« des maux, ne lui fait-elle pas choisir le pire au
« lieu du meilleur (ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος
« αἱρεῖσθαι)? — Il est vrai. — Et quel homme parti-
« cipe moins à la sagesse pratique que celui qui
« n'est point maître de lui-même (σωφροσύνης δὲ, τίνι
« ἂν φαίημεν ἧττον ἢ τῷ ἀκρατεῖ προσήκειν)[1]? »

Remarquons la suite rigoureuse des idées : l'ἐγκράτεια est ici présentée comme l'intermédiaire entre la σοφία, ou science, et la sagesse pratique σωφροσύνη. Ou plutôt, il y a réciprocité, identité entre ces trois choses. Le sage est maître de soi; étant maître de soi, il est vertueux. Au contraire, l'homme dominé par le plaisir est *forcé* (ἀναγκάζεται) à mal faire; il n'est ni raisonnable, ni libre. Xénophon emploie les expressions les plus énergiques pour désigner cet esclavage : κωλύεσθαι, ἀναγκάζεσθαι, δουλεύειν, ἀνδραποδώδεις. C'est à la fin de ce passage que Socrate ajoute : « Ceux qui sont maîtres d'eux-mêmes peuvent seuls disposer leurs notions et leurs actes selon les genres, devenir dialecticiens et vertueux. »

[1] *Mém.*, IV, v.

La conception socratique de la liberté apparaît donc jusqu'ici, au témoignage de Xénophon, comme analogue à celle des stoïciens : être libre, c'est être sage et vertueux.

Beaucoup d'interprètes croient que Socrate n'a point eu conscience de la portée qu'avait sa doctrine, et de la négation du libre arbitre qu'on en pouvait légitimement conclure[1]. Pourtant, nous trouvons dans les *Mémorables* mêmes (sans parler d'Aristote et de Platon) un passage des plus importants, qu'on a oublié de citer, et plus significatif encore que ce qui précède. L'objection tirée du libre arbitre y est formellement énoncée et résolue par Socrate avec pleine réflexion.

« Socrate, dit Xénophon, ne séparait pas la sagesse (σοφία) de la sage conduite (σωφροσύνη). » Σοφία est la *sagesse théorique*, *intellectuelle ;* σωφροσύνη est la *sagesse pratique*, *morale*, qui consiste principalement à s'abstenir du mal, et pour cela à vaincre les passions par la tempérance. Le σοφός sait le bien; le σώφρων l'accomplit, parce qu'il est maître de lui-même et tempérant, *libre* au sens socratique. C'est ce que prouve la suite de ce passage. « Socrate, « disons-nous, ne séparait pas la sagesse de la sage « conduite (σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν) ; mais

[1] Selon M. Lévêque, par exemple, « Socrate ne semble pas avoir aperçu ces conséquences, qu'il eût repoussées. » (*La liberté selon les principaux philosophes grecs*. Mémoires de l'Académie des sciences morales.)

« celui qui, connaissant les choses bonnes et belles, « les met en usage, et, connaissant les choses hon« teuses, s'en garde, celui-là il le jugeait à la fois « savant et sage dans sa conduite, σοφόν τε καὶ σώφρονα « ἔκρινε[1]. » Qu'on ne l'oublie pas, Socrate ne présente point ici la science du bien comme simple condition première à laquelle doit se joindre la pratique; il dit que ce sont choses inséparables, dont l'une entraîne l'autre: τῷ τὰ μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς, καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι, σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Remarquons le rapprochement de la cause intellectuelle et de l'effet volontaire : γιγνώσκοντα χρῆσθαι, εἰδόται εὐλαβεῖσθαι, σόφον τε καὶ σώφρονα. Toutes choses que Socrate ne distinguait pas : σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζε. Une telle théorie sur l'identité de la science et de la pratique donnait prise immédiatement à l'objection du libre arbitre, et Xénophon nous apprend que les contemporains de Socrate la lui firent en effet. « Mais « quelqu'un lui demanda s'il regardait comme sages « et maîtres d'eux-mêmes, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς, « ceux qui savent, il est vrai, ce qu'il faut faire, « mais qui font le contraire : τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ « δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀνάντια. » — L'objection est précise. On répète chaque jour que certains hommes *font* le contraire de ce qu'ils *savent* bon, — ce qui est l'opposé de la doctrine socratique. Ces hommes-là existent-ils donc, oui ou non? S'ils exis-

[1] *Mém.*, III, ix.

tent, sont-ils vraiment sages, connaissent-ils vraiment leur devoir? et d'autre part, sont-ils maîtres d'eux-mêmes, sont-ils libres, ἐγκρατεῖς? — Voilà bien l'objection tirée du fait de notre liberté s'opposant à notre raison. C'est le moment, pour Socrate, ou d'affirmer cette possibilité d'une opposition entre la pratique et la science, et de renoncer ainsi à sa théorie; ou, au contraire, de rejeter explicitement cette prétendue liberté jointe à une prétendue science, et d'affirmer de nouveau l'identité de la vraie σοφία et de la vraie σωφροσύνη ou ἐγκράτεια. Socrate choisit ce dernier parti, et cette fois on ne pourra plus dire que sa théorie est *implicite* et *inconsciente*.

« Ces hommes ne sont » (ou ne seraient : le verbe est sous-entendu) « rien de plus qu'ignorants et « impuissants sur eux-mêmes : Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, « ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς. Car je pense que tous les « hommes, *préférant* parmi les choses possibles ce « qu'ils croient le plus utile pour eux, l'*exécutent*. « Je pense donc que ceux qui agissent mal ne sont « (ou ne seraient) ni savants ni sages dans leur con« duite. » — Qu'on y fasse attention, Socrate ne croit pas qu'il puisse exister des hommes semblables à ceux qu'on lui cite, connaissant le bien et ne le faisant pas. Il érige en principe l'impossibilité d'une telle chose : car, dit-il, *tous* les hommes préfèrent (πάντας προαιρουμένους) ce qu'ils croient le meilleur pour eux, et quand ils l'ont préféré, ils le font. Dans tout cela, il y a pour lui déduction nécessaire :

parmi deux choses possibles, ἐνδεχομένων, — ce qui a rapport à la puissance physique d'agir, — une seule peut être faite, une seule est toujours choisie par tous, à savoir ce qu'on croit le meilleur. Le choix (προαίρεσις) n'est donc que la raison qui place certaines choses avant d'autres par un jugement dialectique. La liberté est simplement la toute-puissance de la raison. Ceux qui font mal ne connaissent point le meilleur, et ne peuvent librement l'accomplir.

La réponse de Socrate revient alors à celle-ci : — Les hommes prétendus savants et libres qui connaîtraient le bien et ne le feraient pas (en vertu de leur liberté); ne connaissent réellement point le bien, et par là même ne sont pas libres; ces hommes n'existent pas; ce que vous appelez science est ignorance, votre liberté est esclavage; laissez là l'illusion vulgaire : la science et la pratique sont inséparables. — C'est ce qu'ajoute immédiatement Xénophon : « Il disait que la justice, et « toute autre vertu, est science. Car les choses jus- « tes, et tout ce qui se fait par vertu, sont choses « belles et bonnes (καλά τε καὶ ἀγαθά), et ceux qui « les connaissent ne peuvent préférer autre chose à « celles-là (καὶ οὔτ' ἄν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ « τούτων οὐδὲν προελέσθαι). » Est-ce assez clair? est-ce une négation assez catégorique du prétendu désaccord entre la science et la pratique libre, qu'on objectait tout à l'heure à Socrate? Xénophon ne dit pas seulement que l'homme *veut* le bien en géné-

ral (βούλεται), mais qu'il le choisit et *préfère* (προέλεσθαι) dans les cas particuliers, en vertu de la même loi naturelle : on ne peut pas ne pas préférer ce qu'on reconnaît comme le plus grand bien. « Ceux qui ne connaissent pas les choses bonnes, « continue Xénophon, ne peuvent pas les faire, et « même quand ils l'essayeraient, ils se tromperaient. « Ainsi donc les sages (σοφούς) font les choses belles « et bonnes; ceux qui ne sont pas sages ne peuvent « les faire, et même quand ils l'essayent, se trom- « pent. Puis donc que les choses justes, et toutes les « autres choses belles et bonnes, sont œuvres de « vertu (πάντα ἀρετῇ πράττεται), il est évident que la « justice, et toute vertu, est science[1]. »

Dans ce passage décisif, la doctrine de Socrate se montre parfaitement consciente d'elle-même : Socrate connaît les objections qu'on lui peut faire, et il les rejette sciemment. C'est un *système*, lié dans tous ses principes et dans toutes ses conséquences, et qu'on peut ainsi résumer :

Tout homme veut nécessairement son plus grand bien, ou son vrai bonheur, comme fin générale de ses actes.

Parmi les moyens particuliers, il choisit toujours ceux qui lui semblent tendre à son plus grand bien.

Or, son plus grand bien est précisement le bien même, le bien en général.

Donc, si les hommes connaissent le bien en gé-

[1] *Mém.*, IV, v.

néral, et son identité avec leur bonheur, ils choisiront certainement les moyens d'y arriver, et seront bons.

Donc encore, la justice et les autres vertus sont simplement des sciences; et quand on fait le mal, c'est qu'on le croit bon pour soi, ce qui est une erreur. Supprimez cette erreur de l'intelligence, et vous supprimerez la faute elle-même.

Quant à la liberté, elle consiste dans l'*empire sur soi;* or, c'est précisément quand nous agissons conformément à la raison, que nous avons empire sur nous-mêmes, la raison étant l'essence de l'âme; être libre, c'est donc être raisonnable, c'est être sage, c'est connaître le bien et y tendre sans obstacle. La liberté est ainsi identique à la science et à la vertu : σοφὸς καὶ ἐγκρατής. Celui qui, faisant le mal, croit être libre, cède à la passion, subit une illusion de l'intelligence, et n'est point en possession de sa vraie nature rationnelle. Il est esclave.

Voilà, sous des formes plus précises et plus scientifiques, mais non plus affirmatives, le système de Socrate, tel que l'esprit le moins systématique de son école, Xénophon, a su lui-même l'exposer. Qu'était-ce donc quand Socrate, ce grand dialecticien, subtil parfois jusqu'au sophisme, entreprenait lui-même de prouver sa thèse favorite, la thèse dont sa vie tout entière fut l'application : *Instruisez les hommes, et vous les rendrez vertueux!*

Bien plus, nous trouvons dans Xénophon une

réfutation par l'absurde de l'opinion commune d'après laquelle on peut faire mal volontairement. Il s'agit du passage célèbre où Socrate prouve que celui qui tromperait volontairement son ami, serait plus juste que celui qui le tromperait involontairement. On sait que le *Second Hippias* de Platon est le développement de cette théorie, dans des termes très-analogues à ceux de Xénophon. Nous sommes donc ici en présence d'une doctrine très-authentique, et propre à nous éclairer sur la vraie pensée de Socrate.

Dans Xénophon, comme dans Platon, Socrate veut démontrer à son auditeur la vanité de sa prétendue science. Pour cela, il prend à partie cette maxime vulgaire, qui semble évidente à tant de gens : — L'injustice est consciente du mal qu'elle fait; elle est volontaire. — D'après Socrate, si on admettait un semblable principe, on aboutirait à cette conclusion : — L'homme sciemment injuste est meilleur que l'homme qui est injuste sans le savoir : car l'homme qui, connaissant la justice, la viole (hypothèse inadmissible d'ailleurs), peut seul la pratiquer sûrement quand il voudra; il est donc plus parfait que celui qui est injuste sans le savoir. Ce dernier est dans un état d'esprit plus grave; il est plus loin de la justice, dont il n'a ni la *connaissance*, ni la *puissance*. L'autre, au moins, la connaît et peut la pratiquer. — Il ne la pratique pas, dites-vous. — C'est qu'il est encore dupe de quelque erreur, de quelque reste d'ignorance ; c'est qu'en réalité il ne connaît pas le

bien, comme vous le prétendiez; cela prouve donc la fausseté de votre hypothèse. S'il connaissait complétement la justice, dans toute sa beauté et son utilité, il y conformerait sa conduite : augmentez sa science, et vous le rendrez juste. Il est déjà bon dans la mesure de la connaissance qu'il possède; ce qu'il a de mauvais dérive, non de cette science, mais d'un reste d'ignorance. Donc, il faut toujours dire que la science produit le bien, et un bien proportionné à elle-même, tandis que l'ignorance produit le mal, et un mal involontaire; donc encore la supposition d'un homme qui ferait une action mauvaise en jugeant cette action même mauvaise, est contradictoire.

« De deux hommes qui trompent leurs amis à « leur détriment, quel est le plus injuste, celui qui « trompe volontairement, ou celui qui trompe invo- « lontairement? (Πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν ἐξαπα- « τῶν ὁ ἄκων[1].) » On reconnaît les termes mêmes de la fameuse maxime : κακὸς ou ἀδικὸς ἑκὼν οὐδείς. Socrate demande ce qu'il faut penser de celui qui est injuste *volontairement*, ἑκών; il feint, en ce moment, de croire la chose possible, afin de jeter ensuite le trouble dans les idées d'Euthydème.

L'absurdité à laquelle il va réduire son interlocuteur prouvera que le terme ἑκών est réellement inadmissible à ses yeux. Nous allons donc assister à une exposition indirecte de la maxime socratique : —

[1] *Mém.*, IV, II.

Personne n'est méchant volontairement. — « Mais, « Socrate, dit Euthydème, je n'ai plus de confiance « dans mes réponses. Ce que nous avons examiné « me semble tout différent de ce que je croyais « d'abord; néanmoins, je dirai que le plus injuste « est celui qui a la volonté de tromper. » — Voilà Euthydème tombé dans le piége que lui tendait Socrate. Il eût fallu répondre en niant la majeure du raisonnement, et en affirmant que personne ne commet de mal volontaire, avec la conscience de préférer le pire au meilleur. Socrate profite de cette maladresse. « Te semble-t-il qu'il y a une « instruction et une science du juste, comme des « lettres de grammaire (μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ « δικαίου)? » Cette science du juste est le principe que Socrate admet pour son propre compte, le fait d'expérience sur lequel s'appuie sa doctrine, et dont il va tirer la réfutation de la maxime vulgaire. Les paroles, ici, ne sont plus ironiques, mais sérieuses : on sait que Socrate avait coutume de passer par induction des divers genres de science à la vertu. « Je pense qu'il existe une science du « juste, répond Euthydème. — Lequel juges-tu plus « habile à écrire (γραμματικώτερον), celui qui, volon- « tairement, écrit et lit mal, ou celui qui le fait « involontairement (ἑκών, ἀκών)? — C'est le pre- « mier, car il *pourrait faire bien s'il voulait* (δύναιτο « γὰρ ἄν, ὁπότ' ἂν βούλοιτο, καὶ ὀρθῶς αὐτὰ ποιεῖν). — « Ainsi donc celui qui écrirait mal sciemment serait « grammairien; l'autre ne le serait pas? — Oui.

« — Mais celui qui ment et trompe sciemment, « connaît-il les choses justes, ou est-ce celui qui « fait ces choses involontairement? — Certes, c'est « celui qui les fait volontairement. — Mais celui qui « connaît les lettres est, dis-tu, plus grammairien « que celui qui ne les connaît pas? — Oui. — Et « celui qui connaît les choses justes est plus juste « que celui qui ne les connaît pas? — Il semble; « mais je ne sais plus quoi dire sur ce sujet[1]. »

De deux choses l'une : ou bien Socrate réfute ici sa propre doctrine, que la science du juste est la justice même; ou bien il réfute la doctrine vulgaire, qu'on peut être injuste volontairement. Il n'y a point de milieu. Est-ce sérieusement que Socrate, au début de l'entretien, parle de mensonge et d'injustice volontaires? alors il faut qu'il renonce à l'identité de la justice et de la science, sous peine d'aboutir à cette absurdité : L'injustice involontaire est plus injuste que la volontaire. Si, au contraire, Socrate persiste à croire que celui qui connaît mieux le juste est aussi plus juste, il faut en conclure que l'injustice ne peut pas être commise volontairement et sciemment, car alors il y aurait contradiction : un même homme connaîtrait la justice et, à ce titre, serait juste, et cependant il serait en même temps injuste. Socrate, dans ce passage, se met donc lui-même (qu'on nous passe cette expression) au pied du mur : il s'agit de nier

[1] *Mém.*, IV, II.

ou d'accepter la possibilité d'une injustice volontaire, et par là même d'une opposition entre la science et la vertu. Osera-t-on donc soutenir que Socrate se réfute lui-même dans cette page, lui qui va démontrer tout au long, quelques pages plus loin, l'absolue identité de la justice et de la science? Ce serait là une hypothèse inadmissible. Par conséquent, c'est l'opinion vulgaire qu'il réfute, dans la la personne d'Euthydème; et ce paragraphe est la démonstration indirecte, mais décisive, de la maxime que toute l'antiquité attribue à Socrate : Οὐδεὶς κακὸς ἑκών. On ne dira donc plus que cette maxime est absente dans Xénophon, ou qu'elle avait un sens vague dans l'esprit de Socrate. Notre philosophe est ici aux prises avec l'opinion commune sur la volonté ; il sait parfaitement ce qu'il fait en la repoussant, et il la repousse par la dialectique la plus subtile. Un Aristophane, présent à un tel entretien, dont la vraie conclusion est dissimulée, s'en irait avec la persuasion que Socrate est le premier des sophistes.

Quoique nous écartions à dessein, jusqu'à nouvel ordre, le témoignage de Platon, nous croyons nécessaire, pour éclaircir la page de Xénophon précédemment citée, d'en rapprocher le *Second Hippias*.

L'accord complet de Xénophon et de Platon sur ce point révèle une thèse réellement soutenue par Socrate. Aussi verrons-nous Aristote réfuter avec le plus grand sérieux, dans sa *Métaphysique*, les arguments de l'*Hippias*. Ce sérieux d'Aristote, qui paraît

inexplicable à tous les critiques, semble très-naturel quand on admet l'authenticité et l'importance de la thèse socratique sur le mensonge volontaire. Aristote s'efforcera de prouver que les arguments dirigés par Socrate contre l'opinion commune sont sophistiques, et qu'ils ne démontrent point l'impossibilité de l'injustice volontaire; rien de plus grave pour Aristote qu'une telle question.

Ne craignons donc pas d'insister sur ce sujet : nous sommes au cœur du système; nous touchons au point où l'idéalisme paraît toucher au sophisme, où le grand philosophe fournit des armes à ses ennemis. On ne comprendrait pas Socrate, sa philosophie, sa vraie physionomie, son procès et sa mort, si on n'examinait pas attentivement la thèse subtile dont le souvenir a été conservé tout à la fois par Xénophon, par Platon et par Aristote. Cette thèse sera en même temps la meilleure réfutation de ceux qui se figurent encore Socrate comme un honnête moraliste sans système philosophique, dont l'infaillible bon sens dédaignait les spéculations aventureuses[1].

Dans l'*Hippias*, comme dans les *Mémorables*, Socrate a pour but de réduire à néant la fausse

[1] Nous avons écrit sur l'*Hippias*, que nous considérons comme un des plus importants dialogues de Platon, un travail particulier, dont nous ne pouvons que résumer ici les conclusions principales. — Voir notre thèse latine intitulée : *Platonis Hippias minor, sive Socratica contra liberum arbitrium argumenta*. — Paris, Ladrange, 1872. Nous espérons avoir rendu clair dans ses moindres détails ce dialogue déclaré inintelligible par la critique française et par la critique allemande.

science de son adversaire : « Je serais bien surpris « qu'aucun athlète se rendît à Olympie pour com- « battre avec ton assurance, et comptant sur les « forces de son corps, comme tu comptes, dis-tu, « sur celles de ton esprit. » Pour rabaisser l'orgueil du sophiste, Socrate feint d'accepter une de ces maximes qui semblent le plus évidentes au vulgaire : par exemple, que l'on peut tromper, mentir, être injuste, avec la conscience de préférer le mal au bien.

L'argumentation de l'*Hippias* se divise en deux parties; et cette division est conforme à la dialectique de Socrate. La dialectique, en effet, monte toujours aux *genres* par induction; puis elle cherche la raison des *différences* dans les genres mêmes, et déduit les conséquences des principes.

Dans la première partie, Socrate démontre que l'homme véridique et le menteur sont le même homme *par le genre*, c'est-à-dire par la science des choses.

Comment donc se fait-il qu'il y ait entre eux cette *différence* dans l'usage qu'ils font de ce qu'ils savent? Est-ce, selon l'opinion vulgaire, l'effet d'une imperfection de la volonté et d'un mauvais usage du libre arbitre? ou n'est-ce pas plutôt l'effet d'une imperfection de l'intelligence, d'un défaut de science, d'une ignorance? C'est la seconde partie de l'argumentation.

Pour ramener au même genre le véridique et le menteur, Socrate se sert de la méthode dialectique,

qui lui est attribuée par Xénophon. Nous avons vu que l'homme qui *pratique* le meilleur culte, est celui qui *peut* le pratiquer; et que celui qui peut le pratiquer, c'est celui qui le *connaît*. Ici, même ascension de l'action à la puissance, qui est plus générale, et de celle-ci à la science, qui est plus générale encore. Les menteurs qui mentent sciemment, dit Socrate, sont puissants (δυνατοί) et savants (σοφοί) dans les choses où ils mentent[1]. Or, un homme capable et savant est celui qui peut faire la chose quand il veut. Le menteur volontaire peut donc dire la vérité sur ce qu'il sait, et dire aussi le faux sur les mêmes objets; et il dit le faux mieux que l'ignorant, qui dira souvent la vérité contre son intention et au hasard.

C'est donc au fond le même homme, l'homme instruit et capable, qui peut être volontairement véridique et volontairement menteur; entre les deux, il n'y a pas de différence essentielle et absolue. Il faut également savoir la vérité pour la dire sciemment et la nier sciemment; le menteur volontaire n'est donc ni moins *puissant* ni moins *savant* que l'homme véridique.

Bien plus, il n'est pas moins *bon* que l'homme véridique, relativement aux choses qu'il peut et sait faire[2]. Par là, nous montons de la puissance et de la science à un genre supérieur, le genre du

[1] *Hip. Min.*, 365 et suiv.
[2] *Ibid.*, 366, *d.*

bien, qui n'est encore pris ici que dans un sens relatif (ἀγαθὸς πρός τι).

« Le même homme est donc puissant pour mentir « et pour dire la vérité, par exemple, sur le calcul. « Et cet homme, c'est celui qui est bon en ce genre, « le calculateur? — Oui. — Quel autre donc devient « menteur sur les calculs, que le bon? car c'est « celui-là qui en est capable; et c'est celui-là aussi « qui est véridique. — Il le semble. — Tu vois « donc que le même homme est *faux* et *vrai* sur ces « choses, et l'homme faux n'est en rien meilleur « que le véridique (καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθὴς τοῦ ψεύ-« δους), car c'est le même homme (ὁ αὐτὸς γὰρ δήπου « ἐστί), et il n'a point de qualités complétement « opposées (à celles du véridique), comme tu le « croyais tout à l'heure (καὶ οὐκ ἐναντιώτατα ἔχει). »

Comment se fait-il donc que deux hommes identiques par le genre, c'est-à-dire par la puissance, la science et la bonté, relativement à une chose, s'opposent néanmoins par la différence spécifique, c'est-à-dire par l'action? L'un ment, l'autre ne ment pas. Une telle différence ne peut s'expliquer que s'il y a sur ce point une duplicité possible de puissance, de science et de bien.

Cette duplicité existe, en effet, et elle tient à ce que nous sommes encore dans les genres inférieurs de puissance, de science et de bien. Par exemple, deux hommes qui sont également puissants, savants et bons *pour le calcul*, peuvent parler et agir différemment, parce que les choses du calcul font partie

des biens relatifs et ambigus, qui admettent un double usage, selon la fin supérieure à laquelle on les subordonne. Ce double usage peut s'expliquer de deux manières. On peut dire d'abord que le menteur et le véridique usent différemment de leur volonté propre; c'est l'hypothèse d'Hippias. On peut dire aussi que le menteur, quoique égal à l'homme véridique dans un genre de science inférieur et particulier, manque cependant d'un genre supérieur de science, dont l'absence le rend tout à la fois ignorant du souverain bien et injuste. C'est l'hypothèse que Socrate va démontrer indirectement, en réduisant à l'absurde l'hypothèse contraire; il va faire voir que, s'il était possible à un homme de faire le mal sciemment, un tel homme, grâce à sa connaissance du bien, serait essentiellement meilleur qu'un homme involontairement mauvais.

« N'avons-nous pas vu tout à l'heure que ceux « qui mentent volontairement sont meilleurs que « ceux qui mentent malgré eux? — Et comment, « Socrate, ceux qui commettent une injustice, ten- « dent des piéges et font du mal sciemment, après « délibération (ἑκόντες, ἐπιβουλεύσαντες), seraient-ils « meilleurs que ceux qui font mal involontairement? « Beaucoup de pardon semble réservé (πολλὴ δοκεῖ « συγγνώμη εἶναι) à quiconque, sans le savoir, com- « met une action injuste, ment ou fait quelque « autre mal; et les lois sont beaucoup plus sévères « contre les méchants ou les menteurs volontaires.

« que contre les autres. » On reconnaît l'objection tant de fois reproduite par les partisans du libre arbitre contre ceux qui nient l'injustice volontaire.

« Il me semble, tout au contraire de ce que tu « avances, Hippias, que ceux qui nuisent à autrui, « qui font des actions injustes, mentent, trompent « et commettent des fautes volontaires et non invo- « lontaires, sont meilleurs que les autres. *Il est vrai « que quelquefois je passe à l'avis opposé, et j'erre de « côté et d'autre sur ce sujet* (καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα), « sans doute à cause de mon ignorance. Je me « trouve actuellement dans un de ces accès pério- « diques, et il me paraît que ceux qui font des « fautes en quoi que ce soit, volontairement, sont « meilleurs que les autres. » Socrate donne à entendre que ce n'est point là sa vraie pensée. Et, en effet, n'admettant point d'injustice volontaire, il ne peut pas admettre que les hommes volontairement injustes sont supérieurs aux autres. C'est par pure hypothèse, et pour embarrasser Hippias, qu'il parle des injustices volontaires; il trouve alors que cette science de la justice vaudrait réellement mieux que l'ignorance : ce qui le confirme dans l'opinion que la science du juste ou du souverain bien et l'injustice sont incompatibles dans un même individu.

« Socrate brouille tout dans la dispute, s'écrie « Hippias, et il a l'air de ne chercher qu'à embar- « rasser. — Mon cher Hippias, répond Socrate avec « ironie, si je le fais, ce n'est pas sciemment (ἑκών); « — car alors je serais sage et puissant, *selon ton*

« *dire*, — mais c'est sans le vouloir; aie donc de « l'indulgence, car il en faut avoir, *dis-tu*, pour « ceux qui font mal involontairement. »

Voici maintenant, en résumé, l'argumentation de Socrate.

Celui qui fait des fautes sciemment est plus savant, plus puissant, *meilleur*, que celui qui en fait malgré lui; par exemple, un homme qui court lentement exprès est meilleur coureur que celui qui est lent malgré lui; — de même pour celui qui boite volontairement, — qui chante mal volontairement, etc.

Or, courir, chanter, boiter, etc., c'est agir.

Donc, celui qui agit mal volontairement, par rapport à un objet particulier, est plus savant, plus puissant, meilleur que les autres, qui agissent mal sans le savoir.

Ceci posé, étendons l'induction à la justice.

« La justice n'est-elle pas ou une *puissance* (δύ-« ναμις), ou une *science* (ἐπιστήμη), ou l'un et l'autre? « Si la justice est une puissance, l'âme qui sera la « plus puissante (δυνατωτέρα) sera la plus juste; car « nous avons vu, mon cher, que c'était la meil-« leure. — En effet. — Si c'est une science, l'âme « la plus savante ne sera-t-elle pas la plus juste; et « la plus ignorante, la plus injuste? Et si c'est l'une « et l'autre, n'est-il pas clair que l'âme qui aura en « partage la science et la puissance, sera la plus « juste; et la plus ignorante et la moins puissante, « la plus injuste? » (C'est la doctrine des *Mémorables*, la vraie doctrine de Socrate.) « N'avons-nous

« pas vu que l'âme la plus puissante et la plus sa-« vante est aussi la meilleure, la plus en état de « faire l'un et l'autre, tant ce qui est beau que ce « qui est laid, en tout genre d'action. — Oui. » (Mais Socrate pense qu'elle ne fera pas le laid, précisément parce qu'elle est savante et capable du bien.) « Lors donc qu'elle fait ce qui est laid » (hypothèse fausse aux yeux de Socrate, mais admise par Hippias), « elle le fait volontairement à cause de « sa puissance et de sa science, qui, prises toutes « deux ensemble, ou séparément, sont la justice. « — Probablement. — Par conséquent, l'âme la « plus puissante et la meilleure agira volontaire-« ment, lorsqu'elle se rendra coupable d'injustice, et « la mauvaise agira involontairement .. Ainsi, c'est « le propre de l'homme bon de commettre l'in-« justice volontairement, et du méchant de la « commettre involontairement, puisque l'âme « de l'homme bon est bonne. — Elle l'est sans « contredit. — Celui donc qui manque et fait vo-« lontairement des choses injustes, S'IL EST VRAI « QU'IL Y AIT UN TEL HOMME (εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος), *ne* « SERAIT *pas autre que l'homme de bien* (οὐκ ἂν ἄλλος « εἴη ἢ ὁ ἀγαθός). » Conséquence absurde, qui démontre la fausseté du principe. Le dernier mot de la question est dans cette phrase importante : *S'il est vrai qu'il y ait un tel homme*, un homme volontairement injuste. Socrate fait voir par là où est le défaut de toute l'argumentation précédente : c'est pour avoir admis cette possibilité de l'injustice

volontaire, qu'on aboutit à des absurdités. L'hypothèse se détruit elle-même. Un homme sciemment injuste serait juste. « Je ne saurais t'accorder cela, « Socrate. — *Ni, moi, me l'accorder à moi-même,* « *Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement* « *du discours précédent.* »

Le sens du dialogue est clairement indiqué par cette conclusion. Socrate trouve fort peu évidente cette maxime vulgaire : On peut être sciemment injuste. Car, en définitive, comparez l'homme sciemment injuste à celui dont l'injustice est involontaire. Le premier est supérieur au second par la science de la justice, et en même temps il lui est inférieur par la pratique de la justice, qu'il viole sciemment. Or cette supériorité qui entraîne une infériorité, paraît une contradiction à Socrate. Tant qu'il s'agit seulement de biens particuliers, de sciences particulières, de puissances particulières, on peut trouver une raison supérieure qui motive l'opposition entre la connaissance et la pratique : par exemple, celui qui sait calculer, peut calculer mal sciemment, en vue d'un intérêt supérieur. Mais quand il s'agit de la science qui a pour objet le bien suprême, il ne reste plus aucune raison de double conduite. L'unité parfaite du but entraîne une parfaite unité dans le vouloir; il n'y a plus de doute possible, ni d'erreur possible, ni de faute possible[1]. Notre liberté de faire deux choses

[1] Voir notre travail sur l'*Hippias*, Conclusion.

n'est donc qu'une ignorance du meilleur, une servitude, et non une vraie liberté .

Dans le cinquième livre de sa *Métaphysique*, Aristote prend la peine de réfuter l'*Hippias*. Il sait bien que l'argumentation de ce dialogue est donnée comme une *déduction* exacte, et que le principe, — l'hypothèse primitive du *vice volontaire*, — est seul regardé comme faux par Socrate et ses disciples. Il juge donc bon de rétablir la distinction du nécessaire et du contingent, de l'essence et de l'accident, de l'intellectuel et du volontaire.

« On dit qu'un homme est faux, lorsqu'il aime, « lorsqu'il préfère les discours faux, sans aucun « autre but, mais pour la fausseté même (μὴ δι' « ἕτερόν τι, ἀλλὰ διὰ τοῦτο). » — Voilà d'abord un principe que Socrate eût rejeté, en disant qu'on ne peut choisir le faux pour le faux ; mais Aristote oppose à Socrate ce qu'il regarde comme un fait d'expérience. « Ou bien encore, continue-t-il, « l'homme qui pousse les autres à la fausseté. « C'est dans ce sens que nous donnons le nom de « fausses aux choses qui offrent une image fausse. « La proposition de l'*Hippias* est donc trompeuse, « à savoir que le même homme est à la fois faux « et vrai. Celui qui *peut* mentir (τὸν δυνάμενον ψεύ- « σασθαι), il (Socrate) le prend pour menteur (λαμ- « βάνει ψευδῆ), et cet homme est celui qui est « instruit et sage. » C'est là, dans la pensée d'Aristote, confondre la *possibilité* de dire faux, c'est-à-dire la science du vrai, avec l'*action* de dire

faux, la puissance rationnelle avec l'acte contingent, libre, accidentel. « Il donne ensuite celui qui « est méchant volontairement comme meilleur « (que celui qui l'est involontairement). Et cette « fausseté, il prétend l'établir par induction (διὰ « τῆς ἐπαγώγης). Celui qui boite à dessein vaut mieux « que celui qui boite involontairement; appelant « *boiter* l'action d'*imiter* un boiteux (τὸ χωλαίνειν τὸ « μιμεῖσθαι λέγων). » Même confusion de l'acte accidentel, contingent, libre, avec l'état de choses naturel et nécessaire. « Mais si un homme était « réellement boiteux à dessein (χωλὸς ἑκών), il serait « pire; et il en est de même du caractère (ὥσπερ « ἐπί τοῦ ἤθοῦς καὶ τοῦτο). » C'est-à-dire que si quelqu'un se rendait volontairement boiteux, et boitait réellement, il serait pire que le boiteux involontaire; car, outre la difformité physique, il aurait la difformité morale, la laideur du caractère. Socrate, d'ailleurs, eût nié la possibilité d'une pareille chose.

La conclusion à laquelle tend Aristote, est qu'il ne faut pas confondre la notion rationnelle et logique, λόγος, avec l'accident : l'homme qui sait et peut mentir, avec le menteur; l'homme qui sait et peut dire vrai, avec le véridique; l'homme qui sait et peut bien faire, avec l'homme de bien.

Les trois témoignages de Xénophon, de Platon et d'Aristote, sur la thèse relative à l'injustice et à la fausseté volontaire, prouvent que cette thèse ap-

partient bien à Socrate. Ainsi, d'après Socrate, en dernière analyse, on ne peut mentir ni en paroles, ni en pensées, ni en actions, que par l'effet d'une ignorance ou d'une erreur. Le mensonge en paroles, familier aux rhéteurs, est l'opposition de la dialectique des discours à celle des pensées ; le mensonge en pensées, familier aux sophistes, est l'opposition de la dialectique des pensées avec elle-même, c'est la pensée détruisant la pensée, c'est le sophisme ; enfin, le mensonge en actes, familier à tous les hommes injustes, est l'opposition de la dialectique des actes à celle des pensées. Mais cette opposition n'est possible qu'entre les actions et les sciences inférieures. La science supérieure ou sagesse consiste dans l'unité parfaite de toutes les dialectiques, c'est-à-dire de la pensée, de la parole, et de l'action, toutes conformes à la *vraie* distribution rationnelle des genres et des fins : Λόγῳ καὶ ἔργῳ, διαλέγοντας κατὰ γένη.

Nous n'avons fait intervenir Aristote et Platon que pour rendre plus intelligible la thèse des *Mémorables* sur l'injustice et la fausseté volontaire. Maintenant, nous allons chercher la confirmation de la théorie générale des *Mémorables* sur la volonté, et nous la chercherons dans Aristote d'abord, pour plus de clarté, puis dans les dialogues de Platon et des Socratiques. Nous serons frappés de l'unanimité et de la précision des témoignages.

CHAPITRE III

LA THÉORIE SOCRATIQUE DE LA VOLONTÉ, D'APRÈS ARISTOTE

Voici tous les passages où Aristote parle de la théorie des vertus dans Socrate, et les jugements profonds qu'il en porte.

« Le vieux Socrate » (Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης, remarquons cette expression, qui reviendra plusieurs fois; elle prouve qu'il s'agit bien de Socrate, nullement de Platon), « le vieux Socrate regardait « comme la fin suprême de connaître la vertu, et il « cherchait *qu'est-ce que* la justice, *qu'est-ce que* le « courage, et chaque partie de la vertu. Il faisait « ces recherches avec raison, puisqu'il croyait que « toutes les vertus sont des sciences, de telle sorte « que connaître la justice et être juste coïncident « (ὥστ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι « δίκαιον); car dès lors que nous avons appris la « géométrie et l'architecture, nous sommes géo- « mètres et architectes. C'est pourquoi il cherchait « l'*essence* de la vertu (τί ἐστιν ἀρετή), non *comment* « elle naît et de *quelles choses* (οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ

« τίνων). » C'est bien là cette recherche dialectique de l'essence et du genre, que Socrate confond avec la recherche des causes efficientes et des circonstances ou des moyens (ἐκ τίνων, καὶ πῶς). « Cela arrive, en effet, dans les sciences spéculatives; « toute la fonction de l'astronomie, de la physique, « de la géométrie, est de connaître théoriquement « la nature de leurs objets. Rien n'empêche, d'ail- « leurs, que, *par accident*, ces sciences ne nous « soient utiles pour beaucoup de choses nécessaires. « Mais, dans les sciences pratiques, la fin de la « science et de la connaissance est tout autre : « pour la médecine, c'est la santé; pour la politi- « que, la bonne législation ou autres choses sem- « blables. Il est donc beau aussi de connaître « chacune des belles choses; mais pourtant, au « sujet de la vertu, la connaissance la plus pré- « cieuse n'est pas celle de l'essence, mais celle des « causes (τί ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τίνων). En effet, nous ne « voulons pas savoir *ce qu'est* le courage, mais être « courageux, ni ce qu'est la justice, mais être « justes; de même que nous aimons mieux être en « bonne santé, que de savoir ce qu'est la santé [1]. »

Socrate eût certainement rejeté cette analogie : car la connaissance de la santé, état de l'âme, n'a aucune influence immédiate sur la santé même, état du corps; mais connaître la justice, qui est une qualité de l'âme, a une influence autrement directe sur la

[1] *Moral. Eud.*, I, v.

justice même. Seulement, Socrate va jusqu'à rendre cette influence *déterminante* et *suffisante*, jusqu'à confondre la condition de la vertu avec la vertu même. C'est ce que lui reproche Aristote, dans le passage suivant.

« Socrate, dans ses recherches, avait raison d'un « côté, et tort de l'autre. Quand il pensait que « toutes les vertus *sont des sciences*, il se trompait; « quand il pensait qu'elles ne peuvent exister *sans* « *la science*, il avait raison (ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο « εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονή- « σεως, καλῶς ἔλεγεν). En voici la preuve. Tous ceux « qui, aujourd'hui, définissent la vertu, ajoutent « qu'elle est un état habituel conforme à la droite « raison (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἕξιν). Il faut seulement « faire un petit changement à cette définition; « non-seulement la vertu est l'habitude *conforme* à « la droite raison (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), mais l'habi- « tude *jointe* à la droite raison (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου). » C'est-à-dire qu'un acte conforme en soi à la raison, mais non connu comme tel par l'agent, n'est pas un acte de vertu. « Or la droite raison sur ces choses « est la prudence (φρόνησις). Socrate croyait donc « que les vertus sont des notions rationnelles, des « raisons, puisqu'elles sont toutes pour lui des « sciences; nous, nous disons qu'elles sont unies à « la raison : Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι « (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου[1]. »

[1] *Eth. Nic.*, VI, XIII, 1144.

Impossible de mieux exprimer le rationalisme exclusif de Socrate, qui aboutit, en psychologie, à la confusion de l'intelligence et de la volonté; en morale, à la confusion de la science et de la vertu.

On doit rapprocher de la page qui précède un passage analogue de la *Grande Morale*. « Socrate « parlait mal en appelant la vertu raison (φάσκων « εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον), parce qu'il ne sert à rien de « faire des actes de courage et de justice sans le « savoir et sans les préférer par la raison. En con- « séquence, il disait que la vertu est la raison, et « cela à tort. Les philosophes d'aujourd'hui (il s'agit « de Platon) parlent mieux; car accomplir de « belles choses *selon* la droite raison, c'est ce qu'ils « appellent vertu, et non avec une entière justesse. « Car quelqu'un pourrait faire des actions justes « sans aucun choix, et sans la connaissance de leur « beauté, mais par une impulsion irraisonnable « (ὁρμῇ ἀλόγῳ); actions droites pourtant, et selon la « droite raison. Je veux dire qu'il agirait, dans ce « cas, comme l'eût ordonné la droite raison. Mais, « cependant, un tel acte n'a rien de louable : « mieux vaut dire, selon notre définition, que la « vertu est l'élan vers le bien, joint à la droite « raison (τὸ μετὰ λόγου τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν); car un « tel acte est tout à la fois vertu et mérite[1].» D'après ce passage, Socrate a réduit toute la vertu à la préférence rationnelle (προαιρεῖσθαι λόγῳ), c'est-à-dire à

[1] *Magn. Mor.*, I, xxxv.

la raison même. Le choix, pour Socrate, est un jugement de la raison, et non un acte de la liberté. Pour Platon, cette préférence rationnelle n'est *vertu* que par son accomplissement dans la partie irraisonnable de l'âme, négligée par Socrate. Cet accomplissement est, d'ailleurs, inévitable, quand le jugement de la raison est vraiment *scientifique*, ἐπιστήμη. Enfin, Aristote exige de plus le mérite, qui rend dignes d'éloges, ἐπαινετόν. Non-seulement, l'action doit être bonne en soi, mais conçue et voulue comme telle.

Notre interprétation est confirmée par un passage historique du plus haut intérêt, où la place de Socrate, entre Pythagore et Platon, est nettement marquée. « Le premier, Pythagore, entreprit de traiter de « la vertu, mais non comme il faut; car, ramenant « les vertus à des nombres, il institua une recher- « che qui ne convient pas proprement aux vertus; « ainsi la justice n'est pas un nombre *égal de tous* « *côtés* (ἴσακις ἴσως). Socrate, lui, faisait des vertus « des sciences, chose impossible. Toutes les scien- « ces sont jointes à la raison (πᾶσαι μετὰ λόγου); or « la raison se trouve dans la partie intellectuelle « de l'âme; toutes les vertus se trouvent donc, « d'après lui, dans la partie rationnelle de l'âme « (ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ). Il arrive donc que, « faisant des vertus des sciences, il supprime la « partie irraisonnable de l'âme; et par là il « supprime et la *passion* et le *moral* (καὶ πάθος καὶ « ἦθος) : il a donc, sur ce point, mal traité des

« vertus[1]. » Aristote entend par la partie irraisonnable la sensibilité, origine des passions (πάθος), et la volonté, origine des habitudes morales (ἦθος). D'après lui, Socrate réduit l'âme à l'intelligence. Les passions ne sont plus qu'une influence physique, due à l'union de l'intelligence et du corps; quant à la volonté, au caractère moral, ils sont supprimés. *Ame* est donc synonyme d'*intelligence* ou de *raison*; elle est réduite au pur esprit, au νοῦς; elle offre la plus parfaite unité, sans distinction réelle de facultés, sans partie rationnelle d'un côté, sans partie morale et active de l'autre : rationnel et moral ne font qu'un. Voilà, certes, une psychologie idéaliste, s'il en fut. « Platon, venant « ensuite, divisa l'âme en partie rationnelle et partie « irrationnelle, et cela à bon droit; et il rendit à « chacune les vertus qui lui conviennent. Jusqu'à « présent, tout est bien, mais il n'en est plus de « même ensuite. En effet, il a mêlé la vertu à la « recherche du bien en soi, et cela à tort, car ce « n'est pas le lieu convenable. Parlant des êtres « et de la vérité, il ne devait pas parler de la « vertu, car il n'y a rien de commun entre les deux « choses. » Aristote fait allusion à la *République*, qui, au sixième livre, traite et de la vertu et du bien en soi. Le moraliste, d'après Aristote, cherche le bien pour l'homme et non le bien en soi (οὐ τοῦ ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν); la théorie des Idées n'a donc

[1] *Magn. mor.*, I, I. — Nous traduisons nous-même tous ces textes d'Aristote.

rien à faire en morale. — Ce passage nous montre : 1° que la recherche de l'*Idée* du bien et de la nature des êtres en soi est propre à Platon; que Socrate n'a point mêlé cette recherche à sa morale; qu'il n'a point connu la théorie des Idées ni du bien *en soi*, τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ; 2° que la division de l'âme en deux ou trois parties distinctes, produisant des vertus distinctes, est également platonicienne; si Socrate a parlé de la *raison*, de l'*appétit* et du *cœur*, il n'a vu là que des termes divers désignant au fond une même chose : la raison dans ses divers modes d'exercice. La psychologie morale de Socrate est donc un pur rationalisme, mais distinct du rationalisme platonicien, en ce que ce dernier atteint les choses en soi, l'objectif, tandis que Socrate s'en tient au point de vue immanent et psychologique. Chez Socrate, rationalisme subjectif, qui ne réalise pas ses conceptions dans un monde à part, le monde des Idées. Chez Platon, rationalisme objectif, qui se pose comme absolu, et en possession de l'être même par l'Idée. Tous les deux s'accordent à proclamer la puissance irrésistible de la science ou de la raison; Socrate est même plus affirmatif sur ce point que Platon, qui admet la partie irrationnelle de l'âme. Aussi voit-on que les *Mémorables* ont plus de force et d'énergie sur ce point que les Dialogues mêmes de Platon.

Aristote exprime en beaux termes cette foi enthousiaste de Socrate dans la science : « On peut se « demander comment celui qui a des idées droites

« peut ne pas se dominer (ἀκρατεύεται). Il en est qui « nient (τινές) qu'un homme qui a la science soit ca- « capable d'intempérance. Car il serait étrange, « comme le pensait Socrate, que la science fût dans « l'âme, et qu'il y eût cependant quelque chose de « plus fort qui entraînât l'homme comme un es- « clave[1]. » Aristote fait ici allusion à un passage du *Protagoras*, que nous citerons plus loin. « *Il est* « *des gens qui nient*, » désigne Platon. Aristote rapporte, d'ailleurs, à Socrate, la paternité de cette théorie, qu'il considère comme l'expression fidèle de ce que pensait le vieux philosophe. La suite le prouve bien. « Socrate *combattait fortement* (ὅλως « ἐμάχετο) cette proposition [qu'un homme fût « sciemment incontinent], comme si l'incontinence « n'existait nullement (ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας) : car « personne n'agit contrairement au mieux en le « soupçonnant, mais par ignorance. Οὐδένα γὰρ ὑπο- « λαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. » — Fortes expressions qui ne sont que la traduction fidèle du κακὸς ἑκὼν οὐδείς. Au mot ἑκών est substitué ὑπολαμβάνων : celui qui prend le mauvais parti ne le soupçonne même pas. Et il s'agit bien ici du vrai Socrate; car Aristote nous dit qu'il *combattait fortement, de tout point*, l'opinion reçue. C'est donc d'un personnage réel qu'il parle. Ce qui revient à Platon est désigné par τινές, ce qui revient à Socrate, par Σωκράτης.

[1] *Eth. Nic.*, I, III.

Plus loin, Aristote va distinguer profondément l'opinion de Platon et celle de Socrate. Ce passage est des plus remarquables, et il est étonnant que les critiques n'y aient apporté aucune attention. « Ce discours, dit Aristote en parlant « de la thèse socratique, met en doute ce qui est « évident; et, en outre, il eût fallu chercher, « au sujet de la passion, en la supposant pro« duite par l'ignorance, quel est ce mode d'igno« rance. » Mais, si Socrate n'a pas su distinguer les diverses sortes d'ignorance, Platon l'a fait, comme on va le voir. « Il y a des gens (τινές), continue Aris« tote, qui accordent une partie de ce qui précède, « et rejettent l'autre. Qu'il n'y ait rien de plus « puissant que la science, ils l'accordent; mais « qu'on ne fasse rien contre ce qui *a paru* meilleur « (παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον), ils ne l'accordent pas; en « conséquence, ils disent que l'incontinent qui se « laisse dominer par les plaisirs n'a point la *science*, « mais l'*opinion*. » Nous démontrerons plus loin que la doctrine dont parle Aristote est celle de Platon, telle qu'il l'a exposée dans le neuvième livre des *Lois*, et nous y trouverons la solution de toutes les difficultés qui ont embarrassé les interprètes. « Mais, ajoute Aristote, s'il y a chez l'incontinent « simple opinion et non science, s'il n'a point une « conception sûre et capable de résister [aux pas« sions], mais une conception faible, comme celle « des gens qui doutent, on doit pardonner à « l'homme qui ne reste point ferme dans ses con-

« ceptions, en face de passions fortes. Et, pourtant, « il n'y a point de pardon pour la méchanceté, ni « pour aucune des choses dignes de *blâme* (ψεκτῶν). « Dirons-nous donc que c'est la prudence pratique « (φρόνησις) qui s'oppose [aux passions], car elle est « ce qu'il y a de plus puissant. Mais cela est ab- « surde, car alors le même homme sera prudent et « incontinent, et personne ne voudrait accorder « qu'il appartient à un homme prudent de faire « volontairement les choses les plus méprisables. « En outre, nous avons montré plus haut que « l'homme prudent *pratique* [le bon]. » Aristote continue ainsi à exposer toutes les objections qu'on peut faire à la simultanéité de la science et de l'incontinence. Plusieurs de ces objections rappellent certaines subtilités socratiques : « Il pourra arriver, « d'une certaine manière, que l'absence de pru- « dence, jointe à l'incontinence, soit cependant « une vertu. Voici un homme qui agit contraire- « ment à ce qu'il croit, par l'effet de l'inconti- « nence ; mais il se trouve qu'il croit mauvaise, et à « éviter, une chose réellement bonne ; dans ce cas, « il va faire réellement ce qui est bon, non ce qui « est mauvais ; » il manque donc de sagesse, en croyant mauvais un acte bon ; il manque de continence, en faisant ce qu'il croit mauvais ; et, grâce à l'union de ces deux vices, il se trouve vertueux. Cette objection, reposant sur la confusion du bien en soi et du bien moral, est assez conforme à l'esprit socratique. L'objection suivante est une allu-

sion à la doctrine des *Mémorables* et du *Second Hippias* : « En outre, celui qui poursuit la volupté « et s'y livre, parce qu'il s'est laissé *persuader* [après « réflexion] (τῷ πεπεῖσθαι), paraîtra meilleur que « celui qui le fait non par raisonnement (διὰ λογι- « σμόν), mais par incontinence (ἀλλὰ δι' ἀκρασίαν); il « est, en effet, plus facile à guérir, pouvant être « dépersuadé (μεταπεισθῆναι). » On reconnaît l'objection socratique : Si on pouvait être sciemment mauvais, cela vaudrait mieux que de l'être insciemment, car on serait plus facile à dépersuader, et capable de bien faire quand on voudrait. « Mais, « objecte à son tour Aristote, l'incontinent tombe « alors sous ce proverbe : Quand l'eau vous étouffe, « que faut-il boire? D'une part (d'après Socrate), « s'il n'était pas persuadé de ce qu'il fait, chan- « geant de persuasion, il ne le ferait plus ; d'autre « part, il a beau être maintenant persuadé (dans « l'hypothèse admise par Socrate), il n'en agit pas « moins contre sa persuasion. » Cette persuasion est donc comme l'eau qui vous étouffe ; vous donnera-t-on encore de l'eau pour remède? Si la *persuasion* vous fait faire le mal, est-ce par la persuasion qu'on vous fera faire le bien?

Le soin qu'apporte Aristote à l'exposition, et surtout à la solution de toutes ces difficultés, prouve que les Socratiques, et Socrate lui-même, avaient poussé la question du libre arbitre jusqu'aux problèmes les plus épineux. Après un long et profond chapitre, où Aristote expose sa doctrine, il croit trou-

ver la solution du problème dans la distinction de la science en puissance et de la science en acte, et c'est à Socrate qu'il revient dans sa conclusion : « *Ainsi paraît se produire ce que cherchait Socrate,* « comment on peut être mauvais sciemment et in- « sciemment tout ensemble (περὶ τοῦ εἰδότα καὶ μὴ, καὶ « πῶς εἰδότα ἀκρατεύεσθαι[1]). »

Passons maintenant de l'*Éthique à Nicomaque* à la *Grande Morale;* nous y trouvons un chapitre tout à fait analogue au précédent, et non moins explicite : « *Le vieux Socrate* » (Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης : pas de confusion possible avec Platon), « le vieux « Socrate enlevait entièrement (ἀνῄρει ὅλως), et niait « l'incontinence » (ἀκρασίαν, absence d'empire sur soi-même), « en disant que personne, connaissant « le mal en tant que mal, ne pourrait le choisir « (λέγων ὅτι οὐδείς, εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακά εἰσιν, ἕλοιτ' ἄν) ; « l'incontinent *semble* bien, sachant qu'une chose est « mauvaise, la choisir cependant ; mais il est en- « traîné par la passion. En conséquence de ce dis- « cours, il ne croyait pas qu'il y eût incontinence, « et il avait tort. » Il s'agit, bien entendu, de l'incontinence telle que le vulgaire la conçoit, c'est-à-dire de l'incontinence volontaire; or Socrate la nie : l'incontinent *semble choisir* le mal, mais, en réalité, c'est la passion qui l'entraîne : ὁ δὲ ἀκρατὴς δοκεῖ, εἰδὼς ὅτι φαῦλά ἐστιν, αἱρεῖσθαι ὅμως, ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους (rapprochez ἀγόμενος de ἀκοάτης δοκεῖ). « Par

[1] *Eth. Nic.*, VII, 3.

« ce discours, ajoute Aristote : Διὰ δὴ τὸν τοιοῦτον « λόγον... » C'est donc bien à Socrate, et au vieux Socrate, qu'il faut rapporter ce qui précède. Aristote ne parle pour son propre compte que dans la phrase suivante : « Il avait tort ; car il est absurde « de se laisser persuader par une telle raison, et « de supprimer un fait vraisemblable : car les hom- « mes *sont* incontinents (εἰσίν, et non pas seulement « δοκοῦσιν) ; et sachant eux-mêmes que la chose est « mal, ils la font cependant. Si donc l'inconti- « nence est réelle (ἐπεὶ δ'οὖν ἐστιν ἀκρασία), est-ce que « l'incontinent possède une certaine *science* (ἐπι- « στήμην τινά), par laquelle il connaît théoriquement « et recherche les choses mauvaises (θεωρεῖ καὶ ἐξε- « τάζει) ? — Mais de nouveau il paraîtra étrange « que ce qu'il y a de plus puissant et de plus solide « en nous soit vaincu par quelque chose ; car, de « tout ce qui est en nous, la science est la chose la « plus stable et la plus capable de nous forcer (μονι- « μώτατον καὶ βιαστικώτατον) ; de sorte que de nouveau « ce discours s'oppose à ce qu'il y ait *science* (τῷ μὴ « εἶναι ἐπιστήμην, *lege* τῷ εἶναι). — N'y a-t-il donc point « *science*, mais seulement *opinion?* » (C'est la solution platonicienne, qui est un adoucissement à la solution socratique.) — « Mais, s'il n'y a qu'*opinion* « dans l'incontinent, il ne sera plus *blâmable*. Car, « s'il fait le mal sans pleine connaissance et avec une « simple opinion, on lui pardonnera de s'adonner à « la volupté et de faire le mal, puisqu'il ne sait pas « pleinement que la chose est mauvaise, et qu'il n'a

« qu'une simple opinion. Et ceux à qui nous par-
« donnons, nous ne les blâmons pas. Ainsi l'incon-
« tinent, s'il n'a qu'une opinion, ne sera pas blâ-
« mable. Et pourtant il est blâmable. — Voilà les rai-
« sonnements qui nous jettent dans des difficultés :
« en effet, les uns [Platon] niaient qu'il y eût science,
« montrant qu'il surviendrait dans ce cas une ab-
« surdité [à savoir, que la science pût être vain-
« cue] ; les autres [Socrate] niaient qu'il y eût même
« une simple opinion, et ils nous montraient aussi
« l'absurdité qui en surviendrait [à savoir, qu'on
« choisirait le mal en le *croyant* mal][1]. » — On ne soutiendra pas qu'Aristote, dans ce chapitre, prête à Socrate une doctrine hésitante et peu radicale; il distingue, au contraire, avec force la théorie extrême de Socrate et la théorie mitigée de Platon. Il s'accorde en cela avec les *Mémorables*, où l'on voit l'incontinence (ἀκρασία) expliquée par l'irrésistible tyrannie de la passion. L'homme incontinent, dit Xénophon, est *forcé* de mal faire, ἀναγκάζεται; il n'y a plus en lui ni raison, ni science, ni même opinion du bien : c'est une bête brute et ignorante, ἀμαθέστατα. Aristote nous montre de même l'incontinent *entraîné*, d'après Socrate (ἀγόμενος), tout entier à la passion (πάθος), et dépourvu de toute notion du bien : rien de volontaire dans ses actes; à tel point que ce n'est point là une réelle incontinence, qui consisterait à voir le bien et à

[1] *Magn. Mor.*, I, VIII.

ne pas *contenir* sa passion ; c'est tout bonnement de la brutalité ; c'est le physique se substituant au moral avec la fatalité de ses lois. Il n'y a donc liberté que dans le développement régulier et ordonné de l'intelligence.

Voici un passage encore plus expressif que les précédents. Après avoir parlé de Socrate et de Platon, au premier chapitre de la *Grande Morale* (que nous avons cité plus haut), Aristote revient à Socrate, neuf chapitres plus loin, toujours au livre premier. Il ne l'appelle pas le vieux Socrate, mais il est hors de doute qu'il s'agit bien de Socrate et non de Platon, qui a été lui-même nommé au premier chapitre. En outre, quelques pages auparavant, Aristote avait encore parlé de Socrate, et de son opinion sur les causes finales. « Puisque nous « avons parlé de la vertu, il faut considérer ensuite « si elle peut être à notre portée (*παραγένεσθαι*), ou « si elle ne le peut ; et si, comme l'a dit Socrate, « il *ne dépend point de nous* d'être vertueux ou « vicieux (*ἀλλ' ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γένεσθαι* « *τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους*). » L'expression *ἐφ' ἡμῖν* désigne précisément, dans Aristote, la *liberté*. La vertu et le vice ne sont donc pas dépendants de la liberté, d'après Socrate ; on ne *choisit* pas la vertu, on ne choisit pas le vice ; on choisit toujours et certainement ce qui semble le *meilleur*. « Car si « quelqu'un, dit-il, demandait à n'importe qui, s'il « veut être juste ou injuste, personne ne prendrait « l'injustice. Εἰ *γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν*

« πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο « τὴν ἀδικίαν. De même pour le courage et la timi- « dité, et toujours de même pour les autres vertus. « Il est évident que, s'il y a des hommes méchants, « ce n'est pas volontairement qu'ils seraient mé- « chants (d'après cette théorie), ni bons, par con- « séquent. Cette théorie est fausse. Δῆλον δ' ὡς εἰ « φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι, ὥστε δῆλον « ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι. Car pourquoi le législateur ne « laisse-t-il point faire le mal, mais ordonne-t-il le « bien? pourquoi établit-il une punition pour le « mal qu'on fait, et pour le bien qu'on ne fait pas? « Il serait absurde en portant des lois sur ce qu'il « n'est point en notre pouvoir de faire. Mais, « comme il paraît, il dépend de nous d'être bons ou « méchants. Ce qui le témoigne encore, ce sont les « louanges et les blâmes; car la louange est pour « la vertu, le blâme pour le vice; mais il n'y a ni « louange ni blâme pour les choses involontaires « (ἀκουσιοῖς); donc, évidemment, il est en nous de « faire le bien ou le mal. On s'est servi de la com- « paraison suivante, en voulant démontrer que la « chose n'est point volontaire (ἑκούσιον) » (Allusion à Platon et à plusieurs passages du *Sophiste*, du *Timée*, de la *République*). « Pourquoi, dit-on » (φασίν: Platon est toujours désigné par le pluriel, tandis que Socrate est désigné nominativement et au singulier, ἔφη), « pourquoi, dit-on, lorsque nous « sommes malades ou laids, ne sommes-nous point « blâmés? — Mais cela n'est pas vrai; car nous blâ-

« mons aussi les hommes en cet état, lorsque « nous croyons qu'ils sont eux-mêmes la cause de « leur maladie ou de leur difformité, parce que « là aussi se trouve le volontaire. Il est donc clair « qu'il se trouve dans la vertu et dans le vice[1]. »

Aristote oppose, comme on le voit, à Socrate et à Platon, toutes les preuves indirectes du libre arbitre qu'on a mille fois répétées depuis; preuves, d'ailleurs, très-insuffisantes, et qui roulent en partie sur un cercle vicieux[2]. L'argumentation d'Aristote prouve, du moins, que les Socratiques avaient déjà des théories très-claires et très-subtiles sur le libre arbitre, et nos preuves banales leur eussent paru superficielles.

Dans un autre passage, après avoir objecté à Platon, qu'on peut étudier *les biens* indépendamment de l'*idée du bien*, parce que celle-ci n'est point le principe de tel bien particulier, Aristote ajoute : « Socrate avait tort, lui aussi, de faire « des vertus des sciences; car il croyait que rien « n'est en vain, et, cependant, si les vertus sont des « sciences, il en résulte qu'elles sont en vain. Voici « pourquoi. En ce qui concerne les sciences, savoir « une science ou être savant, c'est la même chose; « par exemple, savoir l'essence de la médecine, « c'est être immédiatement médecin; et de même « pour toutes les sciences; mais il n'en est pas « ainsi pour la vertu; si quelqu'un connaît l'es-

[1] *Magn. Mor.*, I, VIII.
[2] Voir notre livre sur *La liberté et le déterminisme.*

« sence de la justice, il n'est pas immédiatement « juste, et de même pour le reste. Il s'ensuit que « dans ce cas les vertus ne servent à rien; elles ne « sont donc pas des sciences [1]. » Aristote veut dire que, si la science est déjà la vertu, tout le reste, qu'on nomme ordinairement vertu, devient inutile. La science se suffit à elle-même, et n'a pas besoin d'être pratiquée; la pratique n'a plus de but, puisqu'on a la science, qui, à elle seule, est déjà le bien. Cette objection n'est pas sans réplique; mais elle marque par un dernier trait ce qu'on pourrait appeler l'*intellectualisme* de Socrate. C'est l'absorption de toutes choses dans la science. Comme le mystique résout tout en amour, Socrate résout tout en idée : c'est le philosophe de la *raison pure*, et cela d'après les témoignages d'Aristote les plus précis. Il ne peut rester le moindre doute sur ce sujet, après la lecture des citations qui précèdent.

Pour épuiser la question, nous citerons encore un chapitre d'Aristote, où Socrate est nommé, et qui contient la réfutation des paradoxes du *Second Hippias*. Aristote n'attribue pas positivement ces paradoxes, sous la forme que leur a donnée Platon, à Socrate lui-même; mais il les considère bien comme socratiques d'*esprit*, car il finit par citer l'opinion de Socrate sur la vertu et la science.

Nous voulons parler d'un chapitre de la *Morale à*

[1] *Magn. Mor.*, I, I.

Eudème, dont le texte, en partie altéré, est réputé indéchiffrable.

« On pourrait se demander s'il est possible de se « servir de quelque chose et pour sa fin naturelle « et pour autre chose; et cela, ou essentiellement « ou par accident; par exemple, se servir de l'œil « pour voir ou pour loucher, en le tournant de ma- « nière à voir une même chose double. Ces deux « usages sont possibles : l'un, grâce à l'essence de « l'œil; l'autre, grâce à une propriété de l'œil. Et le « second a lieu par accident, comme s'il s'agissait, « par exemple, pour l'estomac, ou de vomir ou de « manger. De même pour la science : on peut s'en « servir avec vérité ou faussement ; ainsi, quand on « écrit mal volontairement, on se sert de la science « comme d'ignorance, de même que les danseuses, « intervertissant les fonctions des mains et des « pieds, se servent du pied comme de la main, et « de la main comme du pied. Si donc toutes les « vertus sont des sciences, il sera possible de se « servir de la justice comme d'injustice. Un homme « sera donc injuste, commettant des injustices par « le moyen de la justice, comme ceux qui font des « actes d'ignorance au moyen de la science. Or, si « cela est impossible, il est évident que les vertus « ne sont point des sciences[1]. » On reconnaît les questions et les exemples du *Second Hippias*. Pour démontrer que l'injustice est involontaire, Socrate

[1] *Mor. Eud.*, VII, XIII

s'efforce de prouver que, si elle ne l'était pas, on pourrait se servir de la justice pour faire des actes injustes, de la vérité pour tromper, comme on se servirait de la grammaire pour faire des fautes de grammaire; il y aurait ainsi contradiction dans l'âme; le même homme serait à la fois juste et injuste, menteur et véridique. Aristote retourne l'argument contre Socrate. On peut, en effet, dit-il, se servir de la science pour tromper, mais non de la vertu pour mal faire; la science admet deux usages opposés, l'un essentiel, l'autre accidentel; la vertu, étant l'identité de la théorie et de la pratique, suppose nécessairement qu'on fait ce qu'on pense, et n'admet pas le double usage. Aristote en conclut que, si la vertu était la science, il faudrait, en effet, aboutir à cette absurdité, qu'on peut se servir injustement de la justice; mais cela même prouve, à ses yeux, que la vertu n'est point la science. Il distingue ensuite la sagesse pratique (φρόνησις), qui est la science en acte, de la science proprement dite. « Pour les autres sciences, dit-il, il y a une science supérieure qui peut « faire le renversement d'ordre dont on a parlé « (par exemple, intervertir l'usage des pieds et des « mains)[1]; mais quelle science pourra porter le « renversement dans la science supérieure à toutes « les autres (la sagesse, φρόνησις)? ce ne sera pas la « science simple (ἐπιστήμη), ou l'intelligence (ἡ νοῦς),

[1] Nous ne comprenons pas tous ces passages de la même manière que M. Barthelémy Saint-Hilaire.

« ou la vertu (ἀρετή), puisque la sagesse se sert de la « vertu (et conséquemment la domine). » Il n'y a donc qu'un usage possible de la sagesse; rien ne peut la dominer et s'en servir comme d'un instrument à deux fins; car la sagesse est la science même en usage, et appliquée au bien. Au contraire, dans les autres sortes de connaissances, il y a un double usage, et c'est ce qui explique les sophismes de l'*Hippias*. Aristote conclut que « le juste « *peut* tout ce que peut l'injuste [mais qu'il ne le « fait pas], et que, en général, l'impuissance se « trouve dans la puissance. » C'est-à-dire que, qui a le plus, a le moins. Le sage pourrait mal faire, puisqu'il fait bien, mais il n'actualise pas cette puissance. — C'était là aussi la pensée de Socrate. « Il est donc clair que les habitudes du juste « sont à la fois sages et bonnes » (théorie et pratique), « et la *parole socratique* est juste : qu'il « n'y a rien de plus fort que la *sagesse* (φρονήσεως). « Mais quand il dit *la science*, il a tort. Car la sa« gesse est vertu, et non science, et constitue un « autre genre de connaissance. » Ainsi Socrate a confondu la sagesse pratique avec la science théorique; là, est l'origine des contradictions auxquelles il veut réduire les partisans du vice volontaire. La sagesse pratique ne comporte qu'un bon usage; la science comporte un bon usage (essentiel), ou un mauvais usage (accidentel). La science peut être vaincue et réduite à servir au mal; la sagesse n'a point de maître, et fait toujours le bien.

— Tel est le sens de ce chapitre[1]. C'est un nouveau témoignage des efforts que faisaient les socratiques, et Socrate lui-même, pour jeter dans l'embarras ceux qui admettent le vice volontaire et l'inefficacité de la science.

En résumé, d'après Aristote, la doctrine de la volonté dans Socrate est la suivante :

L'essence de l'âme est la raison; qui dit *âme*, dit *intelligence*. La raison a pour objet et fin nécessaire le bien. Quand elle connaît le bien, elle y tend; et cette tendance générale, essentielle, au bien comme fin, s'appelle volonté. La volonté n'est donc que la raison concevant le bien. Quand la raison aperçoit plusieurs moyens de réaliser le bien, elle préfère, par un acte intellectuel, celui qui lui semble le meilleur. La vertu est le jugement vrai, la science, qui se traduit spontanément dans les actions. La vraie science ne peut être dominée par rien, pas même par la passion, et encore moins par un pouvoir de liberté indifférente, qui agirait sans aucune raison contre la raison, avec la conscience de sa propre absurdité. Le vice est une illusion, une maladie intellectuelle, une erreur involontaire, qui peut être guérie ou par l'instruction ou par les châtiments. La *liberté* est la raison se développant sans obstacles, concevant le vrai et le réalisant à la fois, par un seul et même acte qui domine toute résistance

[1] Voir dans notre étude sur *le second Hippias* la traduction complète et la discussion de ce chapitre d'Aristote, où les interprètes ont accumulé des erreurs.

extérieure : la *liberté* est la *science* et la *vertu*. A ce titre, on peut dire que la vertu est libre, volontaire même. Le vice, au contraire, est essentiellement un esclavage, parce qu'il est irrationnel.

Cette théorie a une telle importance, elle tient tellement aux entrailles mêmes de la philosophie socratique, — la philosophie des causes finales et de la Providence ; — elle devait laisser dans l'histoire de si longues traces et un esprit si nouveau, que l'étude des *Mémorables* et d'Aristote ne doit pas nous suffire : nous ne comprendrons parfaitement Socrate qu'en l'étudiant dans Platon. Nous pouvons maintenant faire cette étude sans craindre de confondre le disciple avec le maître : car Aristote nous a fourni un critérium des plus précis.

Mais on ne connaît bien une doctrine, que quand on la connaît et en elle-même et dans ses effets les plus immédiats. Les dialogues mêmes de Simon, d'Eschine et des autres socratiques, nous offriront donc des indications que nous ne devons pas omettre, et confirmeront l'interprétation que nous avons adoptée. Notre tâche est de suivre la lumière des doctrines socratiques dans tous les milieux qu'elle traverse, dans tous les miroirs où elle se réfléchit, dans toutes les âmes qu'elle éclaire, depuis celle du grand Platon jusqu'à celle de Simon le cordonnier.

CHAPITRE IV

LA THÉORIE SOCRATIQUE DE LA VOLONTÉ, D'APRÈS PLATON

L'étude attentive des témoignages d'Aristote nous a conduit à ce résultat singulier, qui renverse les préjugés reçus au sujet de Socrate : dans la théorie de la volonté, Socrate est plus idéaliste, plus excessif et plus exclusif que Platon. Ce dernier, loin d'exagérer la doctrine du maître, l'a adoucie et palliée au point de vue psychologique, tout en l'agrandissant au point de vue métaphysique. Socrate rompt ouvertement avec l'opinion vulgaire, et ne recule pas devant des paradoxes voisins du sophisme, quoique inspirés par une idée vraiment sublime, la toute-puissance et l'irrésistible attraction du Bien ; par là, il prête le flanc aux Aristophane et aux Mélitus. Platon est plus conciliant, et accorde quelque chose au sens commun. Il accepte la théorie socratique comme un idéal, mais il sent qu'elle n'est pas toute la réalité. Oui, dit-il, la science est toute-puissante, la vraie science, l'*ἐπιστήμη* ; mais la simple *croyance* à la

bonté d'une chose ne détermine pas *certainement* et victorieusement la volonté : elle laisse subsister dans l'âme une incertitude qui permet la multiplicité des résolutions. La doctrine socratique est donc vraie au point de vue de l'absolu, quand il s'agit de la science idéale et de l'idéale activité; mais en ce monde, où l'Idée tombe dans la matière, où la science devient confuse et l'intelligence obscure, les choses et les actes ne s'ordonnent pas suivant la loi du bien avec cette certitude dont parle Socrate : « Τὸ « μὲν γὰρ ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσι, τὸ δὲ « μηδένα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον, οὐχ ὁμολογοῦσι[1].»

Cette différence entre le maître et le disciple tient, comme l'a vu Aristote, à une différence de conception psychologique, qui se retrouve dans la métaphysique en même temps que dans la morale.

Socrate avait effacé la partie irrationnelle de l'âme τὸ ἄλογον; il n'a guère vu dans l'homme qu'une *intelligence* jointe à un *corps*. Platon rétablit, à côté de la raison immobile, cette activité mobile et aveugle en elle-même qui se traduit par la passion et l'énergie. Le mélange de ces deux choses produit un état de connaissance intermédiaire qu'on nomme l'*opinion*, et un état de volonté intermédiaire qui rend possible la *faute*.

On reconnaît dans cette psychologie les trois notions métaphysiques sur lesquelles roule le platonisme : l'unité de l'*Idée*, la multiplicité de la *ma-*

[1] Aristote, *loc. cit.*

tière, et le rapport de l'un au multiple dans la réalité sensible. A l'unité de l'Idée correspond dans l'âme la raison, qui est l'Idée même immanente à notre nature. A la multiplicité matérielle correspond la partie irraisonnable, et principalement l'aveugle et mobile passion. Au genre du *mixte* correspond, sous le rapport intellectuel, l'*opinion*, intermédiaire entre la sensation et l'Idée ; et, sous le rapport volontaire, cette activité mal définie, que Platon appelle θυμός, et qui, quoique tendant naturellement au bien, peut néanmoins être tournée accidentellement vers le mal. On sait que, dans le *Timée*, Platon représente l'âme comme un composé d'*unité*, de *pluralité*, et d'une essence intermédiaire. C'était pour Platon un principe que deux choses ne peuvent être bien unies sans un moyen terme : dans ce moyen terme, Platon a cherché la conciliation de la *science victorieuse*, conçue par Socrate, et de la science volontairement vaincue qu'admet le vulgaire sous le nom de vice.

Tel est, en effet, le résultat auquel devait aboutir la théorie des Idées. Engagée dans l'âme, l'Idée ne peut demeurer unité pure : elle est *unité dans le multiple*, proportion, harmonie des diverses facultés ; elle est le rationnel se soumettant l'irrationnel. Platon était donc amené, comme le dit Aristote, à rendre à la partie irrationnelle de l'âme sa part légitime dans la vertu. Dès lors, celle-ci n'est plus seulement la raison, mais un *état habituel* (de la partie irrationnelle) *conforme à la raison*. L'Énergie

ou θυμός reprend son rôle intermédiaire entre le pur sensible de l'Appétit et le pur intelligible de la Raison : le moyen terme, que Platon cherche en toutes choses, est rétabli. L'Idée pure de la sagesse identique au bien, transportée par Socrate dans l'homme, demeure pour Platon transcendante. Dès lors aussi, la volonté reprend une certaine part dans l'harmonie des parties de l'âme qui produit la vertu. Mais ce n'est pas encore le libre arbitre proprement dit : Platon admet seulement qu'on peut ne pas faire ce qu'on *croit* le meilleur sans en être certain, et il accorde à Socrate qu'on fait toujours ce qu'on *sait* le meilleur. Ainsi le θυμός, intermédiaire dans l'ordre de l'activité entre l'appétit et la raison, répond à l'opinion, intermédiaire dans l'ordre intellectuel entre l'ignorance et la science. De même que l'opinion ne suit pas une ligne toujours droite et unique, mais peut errer entre la matière et les Idées, de même l'énergie humaine peut être dirigée en divers sens ou errer entre le bien et le mal, simplement entrevus, mais non connus de science certaine. L'action mauvaise n'est donc accompagnée ni de science absolue ni d'ignorance absolue, mais d'opinion et de doute. Tel est le moyen terme, suggéré à Platon par la théorie des Idées, entre la doctrine vulgaire qui admet la possibilité de faire ce qu'on *sait* mauvais, et le rationalisme radical de Socrate pour qui le vice est *pure ignorance*.

Néanmoins, l'esprit socratique était trop dominant dans Platon pour qu'il parvînt à une concep-

tion exacte de la liberté autonome. Nous trouvons le plus souvent dans ses dialogues la simple exposition, éloquemment fidèle, de la théorie socratique; mais nous le voyons y mêler peu à peu son idée de la δόξα, et enfin la soutenir pour son propre compte d ns les dialogues dont le héros n'est pas Socrate lui-même, comme les *Lois*.

On se rappelle que Platon a parfaitement distingué, dans le *Gorgias*, la tendance générale de la volonté et les déterminations particulières, la fin voulue et les moyens choisis. « L'homme ne veut « point la chose qu'il fait, mais celle en vue de « laquelle il la fait. » Aussi « faire ce qui *semble* le « meilleur, n'est pas faire ce qu'on *veut*. » Déjà se montre ici la δόξα, qui nous fait souvent *paraître* meilleur ce qui *est* moins bon.

Dans le *Ménon*, on trouve fidèlement reproduite la doctrine de Socrate. On y remarquera que les mots ἐπιθυμεῖν et βούλεσθαι sont sans cesse pris l'un pour l'autre[1]. Et ces mots étaient si bien identi-

[1] Voici le passage du *Ménon*, qui est tout socratique :
« Il me paraît, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poëte, « à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer (χαίρειν τε « καλοῖσι καὶ δύνασθαι). Ainsi, j'appelle vertueux celui qui désire les « belles choses (ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν) et peut se les procurer. — « Entends-tu que désirer les belles choses, ce soit désirer les bonnes? « — Précisément. — Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent « les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes? Ne « te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon? — « Nullement. — Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est « mauvais? — Oui. — Veux-tu dire alors qu'ils regardent le mauvais « comme bon? (οἰόμενοι; — οἴεσθαι est synonyme de δοξάζειν) ou que, le « connaissant comme mauvais (γιγνώσκοντες), ils ne laissent pas de le

ques pour Socrate, au témoignage de Platon, que, dans un autre dialogue, Socrate se moque de la distinction établie par Prodicus entre désirer et vouloir[1].

« désirer? — L'un et l'autre, ce me semble. — Quoi! Ménon, juges-« tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est (γιγνώσκων) « peut le désirer? — Très-fort. — Qu'appelles-tu désirer? Est-ce dé-« sirer que la chose lui arrive (γένεσθαι αὐτῷ)? — Qu'elle lui arrive, « sans doute. — Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avan-« tageux (ὠφελεῖν) pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est « nuisible à celui en qui il se rencontre? — Il y en a qui s'imaginent « que le mal est avantageux, et il y en a d'autres qui savent qu'il est « nuisible. — Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est « avantageux le connaissent comme mal? — Pour cela, je ne le crois « pas. — Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le « mal, ne le connaissant pas comme mal, mais qu'ils désirent ce « qu'ils prennent pour un bien et qui est réellement un mal; de « sorte que ceux qui ignorent (ἀγνοοῦντες) qu'une chose est mauvaise, « et qui la croient bonne (οἰόμενοι), désirent manifestement le bien. — « Il y a toute apparence. — Mais quoi! les autres qui désirent le mal, « à ce que tu dis, et qui sont persuadés que le mal nuit à celui dans « lequel il se trouve, *connaissent* sans doute qu'il leur sera nuisible? « — Nécessairement. — Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit « sont plus à plaindre en ce qu'on leur nuit? — Nécessairement en-« core. — Et qu'en tant qu'on est à plaindre, on est malheureux? — « Je le crois. — Or est-il quelqu'un qui *veuille* [βούλεται prend ici la « place d'ἐπιθυμεῖν] être malheureux? — Je ne le crois pas, Socrate. « — Si donc personne ne *veut* être tel, personne aussi ne *veut* le « mal (οὐκ ἄρα βούλεται τὰ κακὰ οὐδείς). En effet, être à plaindre, « qu'est-ce autre chose que *désirer* le mal (ἐπιθυμεῖν) et se le pro-« curer? — Il paraît que tu as raison, Socrate; personne ne *veut* le « mal. — Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à *vou-« loir* le bien et à pouvoir se le procurer? — Oui, je l'ai dit. — « N'est-il pas vrai que, dans cette définition, le VOULOIR *est commun à « tous, et qu'à cet égard nul n'est meilleur qu'un autre?* (τὸ μὲν βού-« λεσθαι πᾶσιν ὑπάρχει, καὶ ταυτῇ γε οὐδὲν ὁ ἕτερός του βελτίων). — J'en « conviens. — Il est clair, par conséquent, que, si les uns sont meil-« leurs que les autres, ce ne peut être que sous le rapport du pou-« voir. » *Mén.*, 77, 78.

[1] On sait que Prodicus s'était rendu célèbre par son art des dis-

Le *Protagoras* est un des dialogues les plus explicites sur le point qui nous occupe, et Aristote l'avait évidemment en vue dans sa *Morale à Nicomaque*, quand il réfutait, en les comparant l'un à l'autre, Socrate et Platon.

Le premier passage significatif qui s'offre à nous est un long discours de Protagoras, dans lequel le sophiste expose, non sans un remarquable bon sens, les preuves ordinaires du libre arbitre par le mérite et le démérite, la louange et le blâme, les peines et les récompenses. Aristote n'a eu qu'à lui emprunter ses arguments. Cette page prouve que Platon, èt très-probablement Socrate, n'ignoraient pas ce qu'on pouvait objecter à leur système. Comment supposer, d'ailleurs, que des dialecticiens qui passaient leur vie à converser n'auraient rencontré aucun contradicteur sur un point aussi délicat, et seraient passés tout près des plus graves questions sans en avoir conscience[1]?

tinctions et sa recherche des mots *propres*. « Je t'appelle à moi, Pro- « dicus, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre « ami Simonide. Nous avons besoin, pour la défense de ce poëte, de « cette belle science, par laquelle tu distingues le vouloir et le désir « comme n'étant pas la même chose (τό τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν), et qui te fournit tant d'autres distinctions ad- « mirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un « moment..... Juges-tu que *devenir* et *être* soient la même chose? » (*Protag.*, 340, b.) L'exemple de βούλεσθαι et ἐπιθυμεῖν n'a aucun rapport avec la question qui s'agite en cet endroit dans le *Protagoras*. On a le droit d'en conclure que c'était une des distinctions familières à Prodicus, et dont Socrate se moque sans les admettre. — On ne peut s'empêcher de remarquer que c'est ici Prodicus qui a raison contre Socrate.

[1] *Prot.*, 323 et sqq. « Je vais maintenant, dit Protagoras, essayer

C'est pourtant dans ce même dialogue, où les objections sont le mieux posées, que sera soutenu avec le plus d'énergie le κακὸς ἑκὼν οὐδείς. — « Simo« nide n'était pas assez peu instruit (ἀπαίδευτός) pour « dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal vo« lontairement, comme s'il y avait des hommes qui « commissent volontairement le mal (οἳ ἑκόντες κακὰ

« de démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme « un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même « (οὐ φύσει εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), mais comme une chose qui « peut s'enseigner et qui est le fruit de l'exercice (ἐπιμελείας). Car « pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au ha« sard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les répri« mande, ne leur fait des leçons, ne les châtie (κολάζει), afin qu'ils « cessent d'être tels; mais on en a pitié (ἐλεοῦσιν). Par exemple, qui « serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contre« faites, de petite taille, ou de complexion faible? C'est que personne « n'ignore, je pense, que les bonnes qualités de ce genre, ainsi que « les mauvaises, viennent aux hommes de la nature, non de la for« tune. Mais pour les biens (ἀγαθά) qu'on croit que l'homme peut « acquérir par l'application (ἐπιμελείας), l'exercice (ἀσκήσεως) et l'in« struction (διδαχῆς), lorsque quelqu'un ne les a point et qu'il a les « vices contraires, c'est alors que la colère, les châtiments et les ré« primandes ont lieu. *Du nombre de ces vices sont l'injustice, l'im« piété*, et, en un mot, tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si « l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est « évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et « par l'étude. En effet, Socrate, *si tu veux faire réflexion sur ce qu'on « appelle punir les méchants et sur ce que peut cette punition*, tu y « reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous « d'acquérir la vertu (παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετήν). Personne ne châtie « ceux qui se sont rendus coupables d'injustice par la seule raison « qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une « manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa « raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la « faute passée, car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit « fait; mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y re« tombe plus et que son châtiment retienne ceux qui en seront les

« ποιοῦσιν). Pour moi, je suis à peu près persuadé « qu'*aucun sage* (οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν) ne croit « que qui que ce soit pèche de plein gré, et fasse « volontairement (ἑκόντα) des actions honteuses et « mauvaises; mais les sages savent très-bien que « tous ceux qui commettent des actions de cette « nature les commettent involontairement (ἄκοντες « ποιοῦσι)[1]. »

« témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la « vertu s'acquiert par l'éducation (παιδευτήν) : aussi se propose-t-il « pour but, en punissant, de détourner du vice. Tous ceux donc qui « infligent des peines, soit en particulier soit en public, sont dans « cette persuasion. Or tous les hommes punissent et châtient ceux « qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes conci« toyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les « Athéniens ne pensent pas moins que les autres que la vertu peut « être acquise et enseignée (παρασκευαστὸν καὶ διδακτόν). »

[1] *Prot.*, 345, d. Plus loin se trouve le beau passage sur la science, auquel Aristote fait allusion :

« Allons, Protagoras, découvre-moi tes sentiments sur la science. « Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autre« ment? Or voici l'idée que la plupart se forment de la science. Ils « croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de « gouverner et de commander (οὐδ' ἰσχυρόν, οὐδ' ἡγεμονικόν, οὐδ' ἀρ« χικὸν εἶναι); ils s'imaginent, au contraire, que souvent elle a beau « se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais « quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la « douleur; quelquefois l'amour, souvent la crainte; se représentant « réellement la science comme une esclave que toutes les autres « choses traînent à leur suite, comme il leur plaît. » (Ὥσπερ ἀνδραπόδου περιελκομένης, expressions qui se retrouvent textuellement dans Aristote.) « En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est « une belle chose, faite pour commander à l'homme; que quiconque « aura la connaissance du bien et du mal (γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ « κακά) ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit (μὴ ἂν « κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός), et *ne fera autre chose que ce que la science « lui ordonne* (ὥστ' ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ); qu'en-

« Il n'est personne, conclut Socrate, qui, *sachant* « ou *opinant* (οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος) qu'il y a quelque « chose de mieux à faire que ce qu'il fait, et que « cela est en son pouvoir (βελτίω, καὶ δυνατά), fasse

« fin l'intelligence (φρόνησιν) est suffisante pour défendre l'homme « contre toute attaque ? — Socrate, me répondit-il, la chose me paraît « telle que tu le dis, et il serait honteux pour moi plus que pour « tout autre de ne pas reconnaître que la science et la sagesse (σοφίαν « καὶ ἐπιστήμην) sont ce qu'il y a de plus fort parmi les choses hu« maines. — On ne peut, lui dis-je, *répondre mieux ni avec plus de* « *vérité* (καλῶς καὶ ἀληθῶς). Mais sais-tu que le plus grand nombre « n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que « *beaucoup de gens, connaissant le meilleur*, ne le *veulent* pas faire, « *quoique cela soit en leur pouvoir, et font tout autre chose* (πολλοὺς « γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα, οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλ' ἄλλα « πράττειν) ? »

Arrêtons-nous sur cette phrase significative, où la *détermination volontaire* (ἐθέλειν) est nettement exprimée ; tous les éléments du libre arbitre s'y trouvent : *connaissance* du bien, γιγνώσκοντας ; possibilité de faire ou de ne pas faire, ἐξὸν αὐτοῖς ; *acte* de volonté, ἐθέλειν (qui est plus fort que βούλεσθαι et ne peut se confondre avec *désirer*) ; et, enfin, *accomplissement* du contraire de ce que la raison jugeait le meilleur, πράττειν ἄλλα. La question est donc clairement posée; voyons la réponse.

« Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille « conduite m'ont répondu que ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est « qu'on se laisse vaincre par le plaisir, par la douleur ou par quel« qu'une des autres passions dont je parlais tout à l'heure (ἡττωμέ« νους, κρατουμένους). » Socrate ne semble même pas se douter, pas plus que Protagoras, qu'il puisse exister un pouvoir de résolution indépendante, capable de se formuler ainsi : — Je veux parce que je veux. — Socrate ne comprend la résolution que par le motif rationnel ou le mobile passionné; et tel motif, telle résolution. « Vrai« ment, Socrate, continue Protagoras, il y a bien d'autres choses sur « lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes. — Essaye donc « avec moi, Protagoras, de les détromper et de leur apprendre en « quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent « être vaincu par le plaisir, et en conséquence *ne pas faire ce qui est* « *le meilleur, quoiqu'on le connaisse.* [Il s'agit toujours de *faire*, et

« cependant ce qui est moins bon, quand le meil-
« leur dépend de lui (ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω) ; et
« être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'i-
« gnorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur
« (οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ, ἄλλο τι ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω

« non pas seulement de *vouloir*.] Peut-être que, si nous leur disions : « O hommes ! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans « l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous « définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être « vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc? Et apprenez-nous ce que vous « pensez à cet égard? — Quoi donc, Socrate, convient-il que nous « nous arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans « réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit? — Je pense que cela nous « servira à découvrir le rapport du courage avec les autres parties de « la vertu... Je leur répondrais : Écoutez, nous allons tâcher de vous « l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les « occasions suivantes que la chose vous arrive? Par exemple, vous « vous laissez vaincre par le manger, le boire. » Socrate se rabaisse ensuite au niveau du vulgaire, qui place le bien dans le plaisir et le mal dans la douleur, afin de le réfuter par ses propres principes. Car, si le plaisir est un bien, on fait donc le mal vaincu par le bien. Ainsi, Socrate n'a pas besoin d'autres principes que ceux mêmes de la foule pour être déjà capable de réfuter la prétendue *défaite de la science*. Dans ce cas, dit-il, employant une comparaison qui devait être souvent reproduite, « nous ressemblons tous à un homme qui, sachant « bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les choses « désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, « les pèse dans sa balance et décide de quel côté est l'avantage... « Puisque cela est ainsi, répondez encore. Les mêmes objets ne nous « paraissent-ils pas plus grands étant vus de près, et plus petits étant « vus de loin? N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le « nombre? Et les sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus « forts et plus faibles si on les entend de loin? » C'est donc par une illusion d'optique qu'on préfère le plaisir prochain au plaisir futur, même quand celui-ci serait plus grand. On ne possède pas l'art de mesurer, la science de la mesure. De sorte qu'en dernière analyse, c'est un défaut de science et une erreur de l'esprit qui est la cause de cette prétendue impuissance de la science. La science n'est donc vaincue que par le manque de science (*Protag.*, ibid., 348); telle est la conclusion à

« ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία). » Dans cette phrase est pour Platon la solution du problème, qu'il cache à dessein dans un dialogue tout réfutatif. Socrate conclut que celui qui a la *science* ou même l'*opinion* du bien, fera le bien : οὔτε εἰδώς, οὔτε οἰόμενος. C'est bien là, en effet, la doctrine de Socrate, que Platon reproduit ici exactement : mais dans cette distinction qu'il fait en passant est renfermé, à ses yeux, le mot de l'énigme.

« Mais quoi? ajoute Socrate, qu'est-ce qu'être « ignorant, selon vous? N'est-ce point avoir une « *opinion* fausse (ψευδῆ δόξαν), et se tromper sur les

laquelle on arrive nécessairement, alors même qu'on se contente de cette définition vulgaire du bien : la plus grande somme possible de plaisir. Et on y arriverait encore mieux s'il s'agissait du bien véritable. « Lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, « que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se « trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, « vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir est souvent vain- « queur de l'homme même qui a la science en partage, et nous n'a- « vons pas voulu vous accorder ce point; vous nous avez demandé « après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir « n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est? et apprenez- « nous en quoi vous le faites consister. *Si nous vous avions alors « répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance* (ὅτι ἀμαθία), *vous « vous seriez moqués de nous; à présent vous ne pouvez le faire sans « vous moquer de vous-mêmes.* » (Phrase qui prouve que la doctrine du bien identique au *plaisir* était une simple concession provisoire, pour réfuter le vulgaire par lui-même.) « Car vous avez reconnu que « ceux qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à- « dire des biens et des maux, pèchent par défaut de science, et non « de science simplement, mais de cette espèce particulière de science « qui apprend à mesurer les choses. Or vous savez que toute action « où l'on pèche par défaut de science, a l'ignorance pour principe. « Ainsi, se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes « les ignorances. »

« objets de grande importance? — Sans doute. —
« N'est-il pas vrai que personne ne se *porte volon-*
« *tairement* au mal (ἑκὼν ἔρχεται) ni à ce qu'il *croit*
« être mal (οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι); qu'il ne paraît
« pas être dans la nature de l'homme de se *résou-*
« *dre* à aller vers ce qu'il *croit* mauvais (ἐπὶ ἃ οἴεται
« κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι) de préférence aux choses
« bonnes; et que, quand on est forcé entre deux
« maux d'en *prendre* un (αἱρεῖσθαι), personne ne
« prendra le plus grand, lorsqu'on peut prendre le
« moindre (ἐξὸν τὸ ἐλάττον)?... Jamais personne ne se
« portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni
« ne le choisira volontairement (λαμβάνειν ἑκόντα)...
« Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est le
« plus beau, meilleur et plus agréable, le connais-
« sent-ils pour tel?... Lorsqu'ils sont hardis en des
« choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre
« principe que par le défaut de connaissance et
« l'ignorance? — Non... — La lâcheté est donc
« l'ignorance des objets qui sont à craindre et de
« ceux qui ne le sont pas [1]. »

Dans le *Sophiste*, où Socrate est simple spectateur, la confusion de la méchanceté et de l'ignorance n'est plus aussi complète. Tout en les rapprochant, l'Éléate les distingue, quoiqu'il les rapporte évidemment à des causes analogues et involontaires. Cet étranger d'Élée représente Platon lui-même.

[1] *Prot.*, ibid.

« Il y a dans l'âme deux sortes de vices. L'un est « pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie, « l'autre ce qu'est la laideur. Maladie et désordre « du corps (στάσιν), n'est-ce pas la même chose « pour toi? Le désordre est-il autre chose que la « désunion (διαφοράν) provenue par suite de quelque « altération (διαφθορᾶς) entre des choses que la na- « ture a faites alliées et de la même famille? — « Nullement. — Et la laideur est-elle autre chose « que le défaut d'harmonie (ἀμετρίαν) qui est désa- « gréable partout où il se trouve? — Pas autre « chose. — Eh bien, dis-moi, ne remarquons-nous « pas dans l'âme des méchants une désunion entre « les *opinions* et les *désirs* (δόξαι, ἐπιθυμίαι), entre le « courage et les plaisirs (θυμός, ἡδοναί), entre la rai- « son et les chagrins (λόγον λυπαῖς), un conflit véri- « table entre tout cela? » On remarquera l'opposition établie entre les opinions et les désirs; Platon ne dit pas la science et les désirs, car il n'admettrait pas qu'on pût avoir la *science* d'un bien, sans en avoir le *désir* ou le *vouloir;* mais il admet que les désirs peuvent contredire les *opinions*. Je conjecture, j'opine qu'une chose est bonne; et cependant je ne la désire ni ne la veux : c'est ce désordre qui constitue la méchanceté. L'opposition du courage et des plaisirs, de la raison et des peines (peut-être vaudrait-il mieux lire avec Heindorf : de la raison et des plaisirs, du courage et des peines) n'est que la conséquence de l'opposition première entre l'opinion et le désir. Quant au terme λόγος, il ne dési-

gne pas la science (ἐπιστήμη), mais seulement la raison, la faculté logique. Le désir étant dirigé par une fausse *opinion*, il en résulte qu'on se réjouit ou qu'on souffre contre la raison. Ce qui est incontestable, c'est que Platon admet ici la possibilité d'un désaccord entre l'inclination et l'opinion, tandis que Socrate eût rejeté cette possibilité : οὔτε εἰδώς, οὔτε οἰόμενος, dit-il dans le *Protagoras*.

« Et cependant ces choses-là sont nécessairement « faites pour être alliées. — Assurément. — En « appelant donc la méchanceté discorde et maladie « de l'âme (στάσιν καὶ νόσον), nous parlerons avec « justesse? — Oui. » Pour Socrate, il n'y a jamais discorde réelle; on désire et on agit toujours conformément à ce qu'on croit. Il y a donc simplement ignorance ou science. Au contraire, Platon va distinguer la lutte intérieure des facultés, de l'échec éprouvé par l'intelligence dans la poursuite du vrai.

« Maintenant, si une chose susceptible de mou- « vement et dirigée vers un but quelconque, et « cherchant à l'atteindre, passe à côté et le manque « à chaque fois, est-ce par harmonie, ou n'est-ce « pas plutôt par défaut d'harmonie et de proportion « (ἀμετρίας) entre cette chose et le but, qu'il faudra « dire que cela est arrivé? — Par défaut d'harmo- « nie. — Or nous savons que pour toute âme « l'*ignorance est involontaire* (ψυχὴν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν « ἄγνοου νοῦσαν). — Très-certainement. — Et l'igno- « rance, pour l'âme qui aspire à la vérité (ἐπ' ἀλη

« θείαν ὁρμωμένης), n'est pas autre chose qu'une « aberration, qui fait que l'intelligence passe à côté « de son but. — Nul doute. — Une âme déraison- « nable (ἀνόητον) est donc une âme laide et mal pro- « portionnée (αἰσχρὰν καὶ ἄμετρον). — Selon toute « apparence. »

Dans la *méchanceté*, il y avait contradiction entre les facultés diverses ; dans l'*ignorance*, il y a simplement disproportion entre les puissances de l'âme et leur but; l'âme *aspire* à la vérité, le désir n'est pas ici opposé à l'intelligence : l'opposition ne se produit qu'entre l'ensemble des moyens, d'une part, et leur fin de l'autre. C'est disproportion, impuissance, laideur, chose imputable à la nature, nullement à la volonté (ἄκουσαν).

« Il est donc démontré qu'il y a dans l'âme *deux* « sortes de maux : l'un, qui est *appelé par la foule* « *méchanceté* (πονηρία), est évidemment la *maladie* « de l'âme. — Oui. — L'autre est ce qu'on appelle « ignorance; mais on ne veut pas convenir que, « quand ce mal se trouve dans l'âme, à lui seul il « est déjà un vice (κακία). — Il faut pourtant bien « accorder, ce dont je doutais quand tu l'as dit tout « à l'heure, qu'il existe dans l'âme deux sortes de « vices, et qu'on doit considérer comme *maladie* en « nous toute lâcheté, tout excès, toute injustice ; et « comme *laideur*, l'ignorance à laquelle notre âme « est sujette de tant de manières. »

Certes, l'injustice est encore conçue dans ce passage d'une façon contraire à l'opinion générale : elle

est réduite à une *maladie*, à une discorde survenue par suite de quelque altération (ἐκ διαφθορᾶς, διαφορὰν); et comme personne ne *veut* être malade, l'injustice est *involontaire*. Malgré cela, l'injustice admet une certaine opposition du *choix* et de l'*intelligence*, tandis que l'ignorance ne l'admet pas. La confusion n'est plus aussi absolue que dans Socrate lui-même. Aussi l'art de guérir l'injustice n'est plus entièrement confondu avec l'art de guérir l'ignorance.

« N'existe-t-il pas pour le corps deux arts qui « s'appliquent à ces deux sortes de maux? — Les- « quels? — Pour la laideur la gymnastique, et « pour les maladies la médecine. — Il est vrai. — « Eh bien! pour l'intempérance, pour l'injustice et « la lâcheté, la *justice qui punit* (ἡ κολαστική) est, de « tous les arts, le plus convenable. — A ce qu'il « semble du moins, sauf erreur humaine. — Et « est-il un art plus propre à la guérison de toute « sorte d'ignorance, que l'art de l'enseignement « (διδασκαλική)? — Non, aucun[1]. »

Déjà se montre ici, au sein même de l'*involontaire*, une distinction possible entre ce qui est imputable dans un certain sens à l'individu, et ce qui ne lui est, sous aucun rapport, imputable. Distinction sur laquelle reposera, dans les *Lois*, cette théorie de la pénalité qui a tant tourmenté les interprètes. *Injustice* et *ignorance* sont, dans le fond,

[1] *Soph.*, p. 228.

involontaires. Mais, dans l'ignorance, le mal est extérieur, pour ainsi dire, à l'individu, puisqu'il est simplement l'impuissance des moyens tendant à leur fin sans l'atteindre. La fin est hors de l'âme, et le rapport des facultés à cette fin est extrinsèque. On ne peut donc pas ici porter une correction violente dans le sein même de l'individu ; ce qui ne servirait absolument à rien et n'augmenterait pas la puissance naturelle de l'âme : de même on guérit un boiteux et un difforme par la gymnastique, non par des corrections. L'injustice, au contraire, est un trouble accidentel, tout intérieur, qui résulte d'un renversement d'ordre dans les rapports mutuels des facultés et dans leur hiérarchie. Cette maladie morale est toujours involontaire, mais la cause n'en est pas moins intrinsèque. Comment donc la guérir? en agissant par la correction et la douleur sur ces facultés mêmes qui entrent en lutte. Le *désir* contrarie l'*opinion*, parce que le plaisir le séduit; le correcteur vous fait éprouver de la peine pour rétablir l'équilibre ; dès lors, la crainte de la peine compense l'amour du plaisir, et l'ordre reparaît. Votre *courage* se laisse vaincre par la *volupté;* on le relève en plaçant la douleur du côté où il se laissait entraîner et abattre. C'est comme une révulsion médicale. On vous traite par le fer et le feu, et on ne recule pas devant les moyens violents pour remédier à la violence intime de la maladie. Le mal artificiel guérit le mal qui s'était produit spontanément. C'est la théorie que Socrate lui-même expose

dans le *Gorgias*, et qu'on retrouve dans la *République* et les *Lois*. Cette différence d'imputabilité entre l'ignorance et l'injustice ne les empêche pas, encore une fois, d'être toutes les deux involontaires ; seulement les causes sont tantôt intérieures, tantôt extérieures.

Aussi la maladie de l'âme est-elle formellement déclarée *involontaire* dans le *Timée*. Quoique distincte de l'ignorance, elle n'en a pas moins l'ignorance pour *cause prochaine et externe*. En outre, la part de la société, de la famille, et enfin du *corps*, est considérable dans les fautes de l'âme [1].

[1] « Les maladies de l'âme naissent de l'état du corps, ainsi qu'il « suit (διὰ σώματος ἕξιν). Il faut convenir que le mal de l'âme » (νόσον « est pris ici en un sens plus large que dans le *Sophiste*), « c'est le « manque d'intelligence, et qu'il y a deux espèces de manque d'in- « telligence, savoir : la folie et l'ignorance (μανίαν, καὶ ἀμαθίαν). » La folie est un désordre accidentel, correspondant à la maladie proprement dite du *Sophiste ;* l'ignorance est une laideur naturelle. « Par « conséquent, toute affection qui contient l'un ou l'autre de ces « maux doit être appelée maladie » (toujours au sens large du terme). « Ainsi il faut dire que les peines et les plaisirs excessifs sont les plus « grandes maladies de l'âme. En effet, l'homme qui est trop joyeux « ou qui est, au contraire, accablé de peines, s'empressant de pren- « dre intempestivement tel objet (σπεύδων ἑλεῖν) ou de fuir tel autre, « ne peut ni voir ni entendre ce qui est *droit* (ὀρθόν), mais c'est un « furieux qui alors n'est guère en état de participer à la raison (λογισ- « μοῦ μετέχειν). » Remarquons ce σπεύδων ἑλεῖν ; on choisit avant d'avoir sérieusement réfléchi, et d'après une opinion vague, *choix* qui n'a rien de libre aux yeux de Platon. « Celui dans la moelle duquel s'en- « gendre un sperme abondant et impétueux... est comme un furieux « pendant la plus grande partie de sa vie, à cause de ces peines et « de ces plaisirs excessifs, et ayant une âme malade et insensée par « la faute du corps (νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ὑπὸ τοῦ σώματος); il est consi- « déré mal à propos (κακῶς) comme un homme volontairement mau-

Au septième livre de la *République*, Platon distingue plusieurs espèces de fausseté, et traite la même question que dans l'*Hippias*. La théorie du faux devait avoir une importance capitale pour l'auteur de la théorie du vrai ou des Idées. La première fausseté est celle qui consiste dans le mensonge

« vais (κακὸς ἑκών). En réalité, le déréglement dans ces plaisirs est « une maladie de l'âme, produite en grande partie par un certain « genre de fluide qui, à cause de la porosité des os, se répand abon- « damment dans le corps et l'humecte. De même *à peu près* (σχεδόν) « tout ce qu'on nomme intempérance dans les plaisirs, et qu'on « reproche comme des maux volontaires (ὡς ἑκόντων τῶν κακῶν) n'est « pas un objet de justes reproches (οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται). En elfet, « personne n'est mauvais volontairement (κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς) ; « mais c'est par quelque vice dans la constitution du corps, par une « mauvaise éducation, que l'homme mauvais est devenu ce qu'il est. Or « c'est là un malheur qui peut arriver à tout homme, malgré qu'on « en ait (καὶ ἄκοντι). Les douleurs aussi peuvent produire dans l'âme, « par l'intermédiaire du corps, une grande méchanceté... Les hu- « meurs... produisent dans l'âme toutes sortes de maladies.., une « variété infinie de tristesses sombres et de chagrins, comme aussi « d'audace et de lâcheté, de manque de mémoire et de difficulté à « apprendre. Lorsque, en outre, les hommes d'un tempérament « vicieux forment de mauvaises institutions politiques, que de mau- « vais propos sont tenus dans les villes en particulier, et qu'enfin on « n'enseigne point dès l'enfance une doctrine capable de remédier à « tout cela, c'est ainsi que tous les hommes deviennent ce qu'ils sont « par deux causes bien indépendantes de leur volonté (διὰ δύο ἀκου- « σιώτατα). Il faut toujours s'en prendre plus aux parents qu'aux en- « fants, plus aux instituteurs qu'aux élèves. Mais cependant chacun « doit tendre ardemment (προθυμητέον), *autant qu'il le peut* (ὅπῃ τις « δύναται), au moyen de l'éducation, des mœurs et des études, à fuir « la méchancelé et à choisir le contraire (ἑλεῖν) ; mais ceci appartient à « un autre sujet. » (*Tim.*, p. 86.) On voit que Platon admet la possibilité d'une réaction au moyen de l'étude et de l'exercice, réaction qui sera proportionnée encore au degré de développement intellectuel. La puissance et la liberté croîtront avec l'intelligence, comme elles diminuent avec elle.

proprement dit, ou désaccord de la parole et de la pensée; mais ce n'est là, pour Platon, qu'une fausseté relative, qui parfois peut être admise et justifiée. Platon, on le sait, permet de mentir pour faire triompher une bonne cause : c'est qu'alors le mensonge porte sur un ordre de vérités inférieures qui doivent être subordonnées au bien. La seconde espèce de fausseté, qui est la vraie fausseté, le faux en soi, c'est l'ignorance brute, car alors il n'y a pas dans l'âme une lueur de vérité. Le sophisme lui-même, ou désaccord de la pensée avec la pensée, est supérieur à l'ignorance, qui est l'absence de pensée. Enfin, dans l'ignorance même, la pire fausseté consiste à ignorer le souverain bien : on est alors dans le faux absolu. Quant à cette fausseté qui consisterait à faire le contraire de ce qu'on *sait* bon, et qui constituerait le libre arbitre, Platon la considérait comme une contradiction dans les termes, et comme une hypothèse irréalisable par son absurdité.

Dans les *Lois*, son dernier ouvrage, Platon commence par poser en principe, à plusieurs reprises, que l'*injustice est involontaire;* et il entend par là que, si on connaissait d'une science certaine (ἐπιστήμη) le mal qu'on accomplit, on ne *voudrait* pas l'accomplir et on ne l'accomplirait pas. En ce sens, tout mal est involontaire; mais Platon n'attache plus ici, comme dans ses dialogues socratiques, une force irrésistible à la simple *opinion* du bien; et sa

dernière conclusion est précisément la théorie que lui attribue Aristote.

Cette théorie se montre dès le troisième livre, dans un passage dont les apparentes contradictions ont étonné les interprètes. Sans le secours d'Aristote, en effet, la chose serait inexplicable.

« Voici l'IGNORANCE *qu'on pourrait appeler justement* « *la plus grande : c'est lorsque, tout en ayant l'*OPINION « *qu'une chose est bonne et belle, au lieu de l'aimer, on* « *l'a en aversion ; et que, au contraire, on aime et on* « *embrasse ce qui est mauvais et injuste dans notre* « *opinion* (δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ « μίσῃ, τὸ δὲ πόνηρον καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φίλῃ τε καὶ « ἀσπάζηται)[1]. » On a vu là une double contradiction, d'abord avec tous les autres dialogues, où Socrate répète qu'on fait toujours ce qu'on juge le meilleur; puis une contradiction dans les termes mêmes de ce passage : c'est, d'après Platon, une ignorance, et la plus grande de toutes, que de juger qu'une chose est bonne et de ne pas la faire! Est-ce donc ignorance, demande-t-on, que de connaître « qu'une chose est mauvaise et la choisir; qu'une « chose est bonne et s'en détourner[2]? » Ces deux contradictions disparaissent quand on admet avec Aristote que la théorie de Socrate, exposée par Platon dans les dialogues socratiques, n'est pas absolument celle de Platon lui-même, et que ce dernier

[1] *Leg.*, III, 689, a, sqq.
[2] Ch. Lévêque, *La cause et la liberté chez les philosophes grecs.*

reconnaît une opposition possible entre la volonté et l'*opinion*. Cette opposition constitue encore pour lui un état d'*ignorance* (ἀμαθία) : car, dans ce cas, la *science* du bien, et surtout du bien complet qui embrasse le nôtre, est toujours absente; l'illusion profonde qui sépare notre bien du bien en soi subsiste, au contraire, et mérite d'être appelée la *pire des ignorances*. Ce sont des ténèbres si profondes, que la lumière lointaine du bien, qui se laisse entrevoir, ne suffit pas à les dissiper. La suite du passage confirme notre interprétation : « Ce désac« cord (διαφωνία) de la douleur et du plaisir avec « l'*opinion conforme à la raison*, je dis que c'est la « dernière ignorance et la plus grande (διαφωνίαν « λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν, ἀμαθίαν « φημί εἶναι ἐσχατὴν καὶ μεγίστην. » On sait que pour Platon il y a une distinction profonde entre l'*opinion droite* et la science. Il y a même une distinction entre *la science* et *les* sciences. On peut posséder une science particulière comme celle des nombres, et ne pas posséder la science, dans toute la simplicité de ce terme. La science, c'est la connaissance du *bien* en toutes choses; seule, la science du bien peut être appelée simplement *la science*[1]. Or, tant qu'on ne la possède pas, fût-on d'ailleurs en possession de plusieurs autres sciences, le désaccord pourra subsister dans l'âme : par exemple, le mathématicien pourra mentir au sujet des nombres,

[1] *Euthyd.*, 388 d, 390 b; *Rep.* VI, 505 a; *Parm.*, 134 c.

parce qu'il n'aura pas la science du bien [1]. C'est ce qui explique la phrase suivante, où la théorie de Platon est résumée tout entière. « Lors donc que « l'âme s'oppose *aux sciences* ou aux *opinions* ou à la « *raison*, qui, de leur nature, sont faites pour com- « mander, j'appelle cet état absence d'intelligence, « folie (ὅταν οὖν ἐπιστήμαις, ἢ δόξαις, ἢ λόγῳ ἐναντιοῦται, « τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχή, τοῦτο ἄνοιαν προσαγο- « ρεύω)... Lorsque les belles notions, se trouvant « dans l'âme, ne produisent rien de plus, mais « produisent tout le contraire d'elles-mêmes, je re- « garde toutes ces ignorances comme les plus dis- « cordantes... (καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μηδὲν ποιοῦσι « πλέον, ἀλλὰ δὴ τούτοις πᾶν τοὐναντίον [2]. »

On voit que Platon se rapproche, à la fin, de l'opinion commune, abandonnant à Socrate le principe exclusif du *Protagoras* et du *Ménon*. Mais, tout en se rapprochant des idées communes, Platon n'abandonne pas dans les *Lois* la thèse de Socrate sur le caractère *involontaire* de l'injustice. Cette opposition du désir avec l'*opinion* ou même avec *les sciences*, qui est pour lui l'injustice même, est toujours une ignorance du *bien*, et une ignorance *involontaire*. C'est-à-dire que la volonté ne cesse pas de vouloir essentiellement le bien, tout en choisissant ce qu'elle opine être mauvais, ou même ce qu'elle *sait* faux, laid, mauvais au point de vue restreint d'une science particulière. « Il faut savoir

[1] Voir notre travail sur l'*Hippias Minor*.
[2] *Leg.*, III, *ibid.*

« que tout homme injuste est injuste sans le vouloir « (πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος). Car jamais personne « ne pourrait volontairement se procurer les plus « grands des maux, et encore bien moins les con- « tracter dans ce qu'il a en lui-même de plus pré- « cieux; or l'âme, nous l'avons dit, est véritable- « ment ce qu'il y a de plus précieux; donc, dans « cette précieuse partie de nous-mêmes, personne « volontairement ne recevrait le plus grand mal et « ne passerait sa vie en le conservant (τὸ μέγιστον « κακὸν οὐδεὶς ἑκὼν μήποτε λάβῃ καὶ ζῇ διὰ βίου κεκτη- « μένος αὐτό)[1]. »

Dans un célèbre passage du neuvième livre, après avoir déclaré toute injustice involontaire, Platon se trouve en présence d'une distinction admise par tous les législateurs, qui reconnaissent des injustices involontaires et des injustices volontaires . on voit alors la doctrine de Socrate aux prises avec la jurisprudence, se maintenant dans ses principes absolus, mais se palliant elle-même par la distinction de la *science* et de l'*opinion*[2].

« Tous les méchants sans exception sont tels in- « volontairement dans tout le mal qu'ils font : Οἱ « κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί. » Jamais Platon n'a été plus énergique. « Comment donc, « continue-t-il, m'accorder avec moi-même, si toi, « Clinias, et toi, Mégille, vous venez m'interro-

[1] *Lois*, V, 531.

[2] Voy. la discussion complète de ce passage dans notre *Philosophi de Platon*, I, 413.

« ger ainsi : Étranger, si les choses sont ainsi, que « nous conseilles-tu de faire par rapport à la répu- « blique des Magnètes? Lui donnerons-nous des « lois, ou non? — Sans doute, répondrai-je. — Mais, « répondrez-vous, distingueras-tu les injustices en « volontaires et involontaires (ἀκούσια καὶ ἑκούσια), et « établirons-nous de plus grandes peines pour les « fautes et les injustices volontaires, et de moin- « dres pour les autres? ou établirons-nous pour « toutes des punitions égales, en supposant qu'il n'y « a point absolument de fautes volontaires?... En « effet, de deux choses l'une : ou il ne faut pas « dire que toute injustice est involontaire, ou il « nous faut commencer par prouver que nous avons « raison de le dire. De ces deux partis, je ne puis en « aucune manière prendre le premier, c'est-à-dire « me résoudre à ne pas dire ce que je crois vrai; « silence qui ne serait ni légitime ni permis. Il me « faut donc essayer d'expliquer comment les fautes « sont de deux sortes; et, si ce n'est point sur ce « que les unes sont volontaires et les autres invo- « lontaires, sur quel autre fondement alors repose « leur distinction[1]... C'est ce que je vais faire. Les « citoyens, dans leur commerce et leurs rapports « mutuels, se causent sans doute souvent des dom- « mages les uns aux autres (βλαβαὶ γίγνονται); et « dans ces rencontres le volontaire et l'involontaire « se présentent à chaque instant. » En effet, que

[1] Nous corrigeons la traduction de M. Cousin, qui contient un contre-sens.

je vous tue par hasard, le dommage est involontaire; si je vous tue avec préméditation, c'est un dommage volontaire. La volonté porte sur l'action elle-même, non sur le caractère injuste ou juste de l'action. « Mais qu'on n'aille pas dire que toute « espèce de dommage est une injustice, ni s'imaginer en conséquence que, dans ces dommages, « il y a deux sortes d'injustices, les unes volontaires, les autres involontaires... Je suis bien éloigné de dire que, si quelqu'un cause un dommage « à autrui sans le vouloir et contre son gré, il viole « la justice (ἀδικεῖν μέν), mais la viole involontairement (ἄκοντα δέ), et de ranger dans mes lois ce « dommage parmi les *injustices* involontaires [parce qu'alors Platon serait forcé de ranger l'autre espèce de dommage parmi les injustices volontaires, et que ces injustices, selon lui, n'existent point]; « je dirai, au contraire, que ce dommage, grand ou « petit, n'est nullement une injustice. » C'est, en effet, le dommage causé volontairement qui suppose un désordre de l'âme et une funeste erreur morale. Dans le dommage involontaire, le désordre est tout extrinsèque; dans le dommage volontaire, le désordre est intérieur et suppose une maladie de l'âme, l'injustice.

Mais cette injustice, pour Platon, demeure toujours *involontaire*, en tant qu'injustice ou mal de l'âme. Quand je tue un homme volontairement, ma volonté consent au meurtre, mais non à l'injustice et au mal. Je veux l'acte que j'accomplis, mais je ne

veux pas être injuste ; je commets donc un dommage volontaire et un meurtre volontaire, mais non pas une injustice volontaire : car, encore une fois, je ne puis vouloir être injuste.

Platon continue, en expliquant ce qu'il entend par l'état de l'âme appelé injustice : « Je suis « maintenant en état de t'expliquer clairement et « sans embarras ce que j'entends par justice et « injustice. J'appelle injustice la tyrannie qu'exer« cent dans l'âme la colère, la crainte, le plaisir, la « douleur, l'envie et les autres passions (ἐπιθυμιῶν), « soit qu'elles nuisent aux autres par leurs effets, ou « non ; mais l'*opinion du meilleur* (τὴν δὲ τοῦ ἀρίστου « δόξαν), lorsque, dominant dans l'âme, elle *ordonne* « l'homme tout entier (διακόσμῃ)... est la justice. » Puis Platon énumère de nouveau les causes de l'injustice : 1° la colère, 2° le plaisir et les passions, 3° *la tendance contraire des espérances et de l'opinion vraie touchant le meilleur*, ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις ἕτερον. C'est ce désaccord que Platon appelait plus haut la dernière ignorance, et qu'il considère toujours comme une maladie involontaire, parce que, si nous connaissions de science certaine le bien, nous le ferions. C'est donc au moment où Platon semble toucher le plus près au libre arbitre, qu'il nie l'intention volontairement injuste, le consentement à l'injustice comme fin de l'acte. Dans toutes les lois qui suivent, il parle de meurtres volontaires, de vols volontaires, de dommages volontaires, mais jamais d'*injustices*

volontaires. Délibération, préméditation, conscience de ses actes, il admet tout cela, mais en le faisant porter sur les actes, non sur le but injuste. Le passage souvent invoqué sur les meurtres qui tiennent le milieu entre le volontaire et l'involontaire, n'a aucun rapport avec le caractère involontaire de l'injustice. Il demeure toujours entendu que l'injustice, en tant qu'injustice, est involontaire; il s'agit seulement de savoir si telle action, par exemple un meurtre, est ou n'est pas volontaire. Les lois punissent donc les dommages volontaires, comme indiquant cet état involontaire et nuisible de l'âme qu'on nomme injustice. C'est là une mesure de sûreté qui rétablit l'ordre dans la société et dans l'âme même de l'individu, en le forçant à conformer ses actes à l'*opinion du bien*. La *loi* supplée à l'absence de *science*, et vient au secours de l'*opinion vraie*.

« Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois « et de s'y assujettir, sans quoi ils ne différeraient « en rien des bêtes les plus farouches. La raison en « est qu'aucun homme ne sort des mains de la « nature capable de reconnaître ce qui est avanta- « geux à ses semblables pour vivre en société, ou, « ayant reconnu le meilleur (*γνοῦσα δὲ τὸ βέλτιστον*), « capable de pouvoir toujours ou de vouloir le faire « (*ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν*). » Le mot *γνοῦσα* n'indique pas encore, malgré sa force, la vraie *science*, *ἐπιστήμη*, comme la suite va le prouver. « La « nature mortelle portera toujours l'homme à avoir

« plus que les autres et à chercher son intérêt, parce « qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans « raison ni règle. » Remarquons que Platon, comme Socrate, attribue ici les fautes à la distinction du bien personnel et du bien universel. « Cependant, si ja- « mais un homme, par une destinée merveilleuse, « naissait capable de remplir ces deux conditions, « il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire, « parce qu'*aucune loi, aucun arrangement n'est plus* « *fort que la science* (ἐπιστήμης οὔτε νόμος, μήτε τάξις « οὐδεμία κρείττων); et il n'est point possible que l'in- « telligence (νοῦν) soit sujette et esclave de quoi que « ce soit; mais elle commande à tout, pourvu « qu'elle soit *vraie* et réellement *libre*, comme le « comporte sa nature : οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπή- « κοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀλη- « θινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν [1]. Mais mainte- « nant elle n'est telle nulle part, sinon à un faible « degré. A son défaut, il faut recourir à l'ordre et à « la loi, qui voit et distingue bien des choses, mais « qui ne saurait étendre sa vue sur toutes.. » Telle est, à nos yeux, l'expression suprême de la pensée de Platon.

Résumons les conclusions de cette étude.

Aristote a eu évidemment en vue les *Lois*, et surtout le passage précédent, dans la *Morale à Nicomaque.*

Les dialogues socratiques de Platon expri-

[1] Nous corrigeons toujours la traduction très-inexacte de M. Cousin.

ment souvent la vraie pensée de Socrate, mais non celle de Platon même.

Dans la question de la liberté, Platon considère la domination de la science sur l'âme comme un idéal, qui supposerait la science idéale du bien dans sa plénitude. La partie mortelle de l'âme (τὸ θνητὸν καὶ ἄλογον) empêche la réalisation de cet idéal en nous, et change la science en opinion.

Or, si la science du bien est invincible, l'opinion du bien ne l'est pas. On ne fait donc pas toujours, comme le croyait Socrate, ce qui est le meilleur dans notre *opinion.*

Mais on veut toujours le meilleur par l'inclination essentielle de la volonté.

L'acte injuste est volontaire en tant qu'*acte*, involontaire en tant qu'*injuste*. Nous consentons à l'acte, sans consentir à l'injustice. C'est une sorte de *direction d'intention*.

La pénalité, dans Platon, ne repose pas sur la notion du libre arbitre, mais sur celle de l'ordre ou du désordre intrinsèque et extrinsèque, considéré indépendamment de la liberté. Platon punit le mal *en soi*, quand il est intérieur à l'âme; il ne le conçoit pas comme un mal libre, et sa punition est un simple *remède* ou une *intimidation* qui supplée à la *science* absente.

Pour Platon, il y a des *actes* volontaires et des actes involontaires. Un acte est volontaire quand il est accompagné de *conscience* et de *consentement*. Quand je tue, j'ai conscience de tuer, et je consens

à tuer; mais je n'ai pas la vraie conscience du mal, ni le consentement au mal. *Consentement* est, d'ailleurs, presque synonyme de *désir* ou *inclination* : il s'exprime par les mots βούλησις, ἐπιθυμία.

En dernière analyse, de même que la nature propre de la raison, d'après Socrate, était la connaissance universelle, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, de même la nature de la volonté était, pour ainsi dire, de vouloir universellement, τὸ βούλεσθαι καθόλου. Platon, succédant à Socrate, aperçoit dans cet *universel* que la volonté poursuit comme l'intelligence l'Idée transcendante en soi, quoique immanente en nous : τὸ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό. La théorie socratique du *vouloir* universel est donc, comme la dialectique de Socrate, un antécédent de la théorie des Idées. Sous la volonté, comme sous la raison, Platon découvre la réminiscence; et, sous la réminiscence, l'intuition primitive du bien dans une vie divine.

CHAPITRE V

LA THÉORIE SOCRATIQUE DE LA VOLONTÉ DANS LES DIALOGUES ATTRIBUÉS A ESCHINE OU A SIMON

Sans exagérer l'importance des dialogues attribués aux socratiques, nous ne pouvons cependant les négliger. Qu'ils soient d'Eschine, ou de Simon, ou de tout autre, ils n'en contiennent pas moins, soit le souvenir des entretiens de Socrate, soit les traditions les plus répandues au sujet de ce philosophe.

Le *Clitophon*, attribué par les uns à Eschine, par les autres à Platon lui-même, contient un résumé très-intéressant et très-exact des conversations les plus habituelles à Socrate :

« Souvent, Socrate, quand je me suis trouvé avec « toi, j'ai été saisi d'admiration en t'écoutant; et il « m'a semblé que tu parlais mieux que tous les « autres, lorsque, gourmandant les hommes, comme « un dieu du haut d'une machine de théâtre, tu « t'écriais : — Où courez-vous, mortels? Ne voyez- « vous pas que vous ne faites rien de ce que vous

« devriez faire? Le but de tous vos soins est d'a-
« masser des richesses et de les transmettre à vos
« enfants, sans vous inquiéter de l'usage qu'ils en
« feront. Vous ne songez pas à leur trouver des
« maîtres qui leur enseignent la justice, si elle peut
« s'enseigner, ou qui les y exercent et les y for-
« ment convenablement, si l'étude et l'exercice
« peuvent la donner. Vous ne vous gouvernez pas
« mieux vous-mêmes. Et quand, après vous être
« instruits dans les lettres, la musique et la gym-
« nastique, ce que vous croyez être la parfaite édu-
« cation pour devenir vertueux, vous voyez que ni
« vous ni vos enfants n'en êtes moins *ignorants*
« *sur l'usage de vos richesses*, comment n'êtes-vous
« pas scandalisés de cette éducation, et ne cherchez-
« vous pas des maîtres qui fassent disparaître cette
« fâcheuse dissonance? Car c'est à cause de ce dés-
« ordre et de cette insouciance, et non parce qu'un
« pied tombe assez mal en mesure avec la lyre,
« qu'il y a défaut d'accord et d'harmonie entre les
« frères et les frères, les États et les États, et que,
« dans leurs divisions et leurs guerres, ils souffrent
« autant de maux qu'ils s'en font mutuellement.
« *Vous prétendez que l'injustice est volontaire, et*
« *qu'elle ne vient pas du manque de lumières et de*
« *l'ignorance*, et cependant vous soutenez que l'in-
« justice est honteuse et haïe des dieux. Quel est
« donc l'homme qui *choisirait volontairement un tel*
« *mal?* Celui qui *se laisse vaincre par les plaisirs*,
« me répondrez-vous. Mais si *la victoire est volon-*

« *taire, la défaite est toujours involontaire* (οὐκοῦν « καὶ τοῦτο ἀκούσιον, εἴπερ τὸ νικᾷν ἑκούσιον). Ainsi, de « toute manière, *la raison choisit l'injuste* comme « *involontaire* (ὥστε ἐκ παντὸς τρόπου, τό γε ἀδικεῖν ἀκού- « σιον ὁ λόγος αἱρεῖ); et nous devons, chacun de nous « en particulier, et toutes les républiques en géné- « ral, nous montrer moins négligents que nous ne le « sommes aujourd'hui. — Quand je t'entends parler « ainsi, Socrate, je t'admire, je t'aime et je te loue. »

Ce passage nous montre la haute moralité pratique que Socrate tirait de son opinion si paradoxale d'abord et si spéculative : — Il faut s'instruire, il faut enseigner à tous leurs devoirs; il faut guérir cette ignorance, qui est la maladie de l'âme; il faut avoir pitié des hommes vicieux et les éclairer. — C'est parce que Socrate croyait à la puissance irrésistible du savoir, qu'il consacrait sa vie à chercher pour lui-même et pour les autres la bienfaisante vérité. Si on ne comprenait pas cette théorie, on ne comprendrait pas la *mission* de Socrate.

Même doctrine dans le dialogue *Du juste*, que Bœckh attribue au cordonnier Simon.

« Crois-tu que l'injuste s'attache aux hommes de « leur plein gré ou malgré eux; ou, pour mieux « dire, crois-tu que les hommes injustes le sont « volontairement ou involontairement (ἑκόντες ἢ « ἄκοντες)? — Volontairement, je crois, Socrate, « car ce sont des méchants. — Tu crois donc que « les méchants et les injustes le sont volontaire- « ment? — Oui, ne le crois-tu pas? — Non, s'il

« faut ajouter foi au poëte. — Quel poëte ? — Celui « qui a dit :

« Nul n'est volontairement méchant, ni involontairement heureux.

« ... Je serais bien étonné que le poëte eût fait ici « un mensonge. Mais cherchons ensemble s'il a « menti ou dit la vérité. » Socrate prouve ensuite que la justice est science, l'injustice ignorance. « Il semble donc que ce que nos ancêtres nous ont « laissé sous le nom de science est la justice, et « sous le nom d'ignorance, l'injustice. — Il semble. « — Est-on ignorant volontairement ou involontai- « rement ? — Involontairement. — On est donc in- « juste involontairement. — Cela est certain. — Mais « les injustes sont méchants ? — Oui. — On est donc « involontairement méchant et injuste (*πονηροὶ καὶ « ἄδικοι*). » D'où Socrate conclut que l'acte même de l'injustice, en tant qu'injuste, est involontaire : « *Ἄκοντες ἄρα ἀδικοῦσι, καὶ ἄδικοί εἰσι καὶ πονηροί.* » Ce sont les trois choses que Platon déclare de même inséparables, disant que *ἄδικός ἐστιν* équivaut à *ἀδικεῖ*, ce qui n'empêche pas l'action d'être volontaire en soi, mais non en tant qu'action injuste.

Nous avons retrouvé dans Aristote le vers cité par Socrate : *Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός, οὐδ' ἄκων μάκαρ*, et dont on ignore l'auteur. Aristote le cite dans un chapitre de sa *Morale à Nicomaque*, parallèle au chapitre de la *Grande Morale* consacré à Socrate. Il prouve la fausseté de ce vers, sans nommer Socrate ; mais le rapprochement des deux *Morales* rend l'allusion évi-

dente. Peut-être Aristote avait-il en vue le dialogue *Du juste;* au moins peut-on en conclure que ce vers était très-connu et considéré comme résumant la pensée de Socrate. Et en effet, outre la première partie du vers : Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός, la seconde moitié exprime une idée que Socrate admettait également, οὐδ' ἄκων μάκαρ. On n'est point *heureux* involontairement et malgré soi; et comme le bonheur est identique à la vertu, on est volontairement vertueux et juste, involontairement vicieux et injuste[1].

De tous côtés, nous avons donc un accord frappant de témoignages, et il est impossible de mettre en doute le κακὸς ἑκὼν οὐδεὶς de Socrate.

[1] Arist., *Eth. Nic.*, III, v. Τὸ δὲ λέγειν, ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός, οὐδ' ἄκων μάκαρ, ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ, τὸ δ' ἀληθεῖ. Μακαρίως μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἑκουσία. Suit la démonstration de la liberté par les peines, les éloges, etc.; démonstration qu'Aristote oppose à Socrate, dans la *Grande Morale*.

LIVRE TROISIÈME

MORALE DE SOCRATE

CHAPITRE PREMIER

DÉTERMINATION DU SOUVERAIN BIEN POUR L'HOMME

Nous connaissons les caractères rationnels du bien d'après Socrate, mais non sa détermination réelle. Nous savons que le bien est la fin absolue de tous les êtres, mais nous ne savons pas ce qu'il est dans son fond, et indépendamment de ses relations diverses. Comment Socrate a-t-il déterminé l'idée du bien?

On s'est appuyé sur quelques phrases des *Mémorables* et sur une partie du *Protagoras*, pour attribuer à Socrate une théorie analogue à celle de son disciple Aristippe. Mais Socrate plaçait si peu le bien dans le plaisir, qu'il considérait, au contraire, toutes les voluptés comme le plus grand obstacle à la connaissance et à la pratique du vrai bien. La tempérance est la première qualité du *dialecticien en discours et en œuvres*.

D'abord, le plaisir enlève à l'esprit cette liberté de développement, qui lui est nécessaire pour voir le bien et l'accomplir. Non-seulement la volupté

empêche de faire le bien, mais elle *force* à faire le mal (ἀναγκάζει) ; elle n'est donc pas le bien. C'est ce que Socrate dit formellement. « Que pensez-vous de « maîtres qui empêchent le bien et forcent au mal? « (Τὰ μὲν ἄριστα κωλύοντας, τὰ δὲ κάκιστα ἀναγκάζοντας;) « — Qu'ils sont aussi *mauvais* que possible (ὡς δυ- « νατὸν κακίστους)... — Ceux qui ne maîtrisent pas la « volupté sont donc dans la pire des servitudes? — « Assurément. »

A la perte de la *liberté*, se joint celle de la *sagesse*. « *La sagesse, le plus grand des biens* (σοφίαν δὲ τὸ « μέγιστον ἀγαθόν), ne vous semble-t-elle pas détour- « née des hommes par l'intempérance, qui les « pousse vers le mal contraire? » C'est comme un esprit de vertige (ἐκπλήξασα) qui empêche de voir le bien. « Quelle différence y a-t-il entre l'intem- « pérant et l'animal le plus incapable de science? « Comment distinguer de la brute celui qui, ne « portant jamais ses regards vers le *bien*, ne cher- « che que l'*agréable* (τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ « δ' ἥδιστα ζητεῖ). Il n'est donné qu'à l'homme tem- « pérant de rechercher le *mieux* en toutes choses, « et de distinguer dialectiquement les genres[1]. »

Voilà, certes, une antithèse marquée et suivie entre *plaisir*, *esclavage*, *ignorance*, d'une part, et *bien*, *liberté*, *science dialectique*, d'autre part. Comment prêter à Socrate la morale du plaisir, qu'il vient de réfuter méthodiquement ?

Mais, dit-on, on trouve dans ce chapitre même un

[1] *Mém.*, IV, v.

paragraphe en contradiction avec le reste, et qui semble faire consister le bien, sinon dans le plaisir brutal du moment, du moins dans un calcul qui ne règle et ne domine le plaisir que pour le rendre plus vif et plus sûr.

On répond d'ordinaire en rejetant l'erreur sur le compte de Xénophon. Mais y a-t-il vraiment erreur? Aujourd'hui encore, après avoir réfuté directement la morale du plaisir, n'ajoute-t-on pas qu'elle n'atteint pas même son but, qu'elle ne réalise pas ses séduisantes promesses, et que le *plaisir* lui échappe tout comme le *bien*. Le système du plaisir compromet le plaisir même, et se détruit par ses propres conséquences. C'est ce que le bon sens de Socrate avait compris : « Avez- « vous pensé à une chose, Euthydème? — A « quoi? — L'agréable *même* (καὶ ἐπὶ τὰ ἡδέα), auquel « l'intempérance paraît seule nous faire arriver, elle « est elle-même impuissante à l'atteindre, tandis « que la tempérance, plus que tout le reste, cause « du plaisir (ἥδεσθαι ποιεῖ). — Et comment? — C'est « que l'intempérance, ne nous permettant pas d'en- « durer la faim, la soif, les veilles, qui seules « rendent agréables le boire, le manger, le repos et « le sommeil, quand on a attendu patiemment le mo- « ment où ces choses deviennent le plus agréables, « — nous empêche de trouver un plaisir sensible « à satisfaire les nécessités de chaque jour; la tem- « pérance, au contraire, qui, seule, nous fait sup- « porter les besoins, est aussi seule à produire un

« plaisir digne de mention. — C'est entièrement « vrai [1]. »

Le sens évident de ce passage, c'est que la recherche exclusive du plaisir ne peut même pas arriver au but qu'elle se propose. Est-ce une raison pour croire que, d'après Socrate, la seule fin de la tempérance, c'est de procurer le plaisir, qui serait ainsi le seul bien? Socrate n'ajoute-t-il pas immédiatement qu'après nous avoir privés de la liberté, de la sagesse, du plaisir même, l'intempérance nous prive de la *vérité*, et nous rend impropres à la *dialectique*? La dialectique, la philosophie, voilà le but de la vie tout entière. Socrate n'a jamais prêché la singulière vertu qu'il flétrit si spirituellement dans le *Phédon*, en faisant le portrait de ces hommes, calculateurs raffinés de leurs plaisirs, qui sont tempérants par intempérance. Le passage qui précède prouve seulement que le plaisir n'est pas mauvais en lui-même, quand il n'a aucun résultat fâcheux pour la santé du corps ou de l'âme. Sans être le bien, le plaisir est déjà un bien, fugitif sans doute et momentané, mais qui en soi n'a rien de blâmable. Et cela est vrai même du plaisir physique

Cependant Socrate trouvait plus de perfection à être affranchi des besoins matériels, et il concevait la vie divine comme supérieure aux voluptés du corps [2]. Il n'en excluait pas pour cela tout sentiment agréable, et ne la réduisait pas à l'abso-

[1] *Mém.*, ibid et sq.
[2] *Mém* , I, vi, 10.

lue impassibilité, mais il considérait la pure volupté de la sagesse, qui n'est point le remède à un besoin, comme bien supérieure aux plaisirs du corps, nés de la privation et toujours mélangés de peine. Il ne poussait pas l'austérité morale jusqu'à supprimer le sentiment, comme les stoïciens; mais il absorbait le sentiment dans la raison, et croyait la véritable joie, la suprême félicité, inséparable de la science. Cette synthèse du *plaisir* et du *savoir*, encore vague dans Socrate, se résoudra en opposition dans les systèmes étroits du cyrénaïsme et du cynisme; seul, l'esprit compréhensif de Platon sut maintenir, en l'éclaircissant, l'unité de la joie et de la science dans le bien. Le développement même de ces trois tendances chez les disciples de Socrate semble indiquer que la pensée de ce dernier fut large sans être assez précise.

Chaque paragraphe de Xénophon a, pour ainsi dire, son pendant chez l'auteur des *Dialogues*.

Dans le *Protagoras*, Platon semble prêter à son maître cette doctrine, que le plaisir est le bien et la fin dernière de tout acte. Mais il ne faut pas confondre la réfutation d'un adversaire avec l'exposition d'une théorie personnelle. Ne savons-nous pas qu'à chaque instant Socrate, pour mieux réfuter ses interlocuteurs, se place à leur point de vue? Dans le *Protagoras*, il veut prouver que nul ne choisit sciemment le pire à la place du meilleur, que par conséquent la vertu est une science, et peut être

enseignée. Pour cela, il adopte provisoirement l'hypothèse même du vulgaire, d'après laquelle le plaisir est le bien ; et il prouve que, même en suivant cette voie, on arrive encore à la conclusion définitive : la vertu est une science.

« Te semble-t-il, Protagoras, qu'un homme vive « bien, s'il vit dans la douleur et les tourments? — « Non. — Mais s'il mourait après avoir passé sa vie « dans les plaisirs, ne jugerais-tu pas qu'il a bien « vécu? — Oui. »

Protagoras, comme toujours, s'est trop hâté de répondre; il va être obligé de revenir en arrière, mais sans pouvoir justifier ni sa première affirmation ni sa négation ultérieure; ce dont Socrate profitera.

« Vivre dans les plaisirs est donc un bien, et « vivre dans la douleur un mal? — Pourvu, répon- « dit-il, qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes. « — Mais quoi? Protagoras, ne reconnais-tu pas, « avec la plupart des hommes, que certaines cho- « ses, quoique agréables, sont mauvaises, et que « d'autres, quoique douloureuses, sont bonnes? — « Sans doute, je le pense. — Et *en tant qu'elles sont* « *agréables*, à cause de cela ne sont-elles pas bonnes, « à moins qu'il n'en résulte, d'ailleurs, quelque « suite fâcheuse? Et les choses douloureuses ne « sont-elles pas, par la même occasion, mauvaises « en tant que douloureuses? — Je ne sais, Socrate, « me dit-il, si je dois répondre ainsi, d'une ma- « nière absolue, que tout ce qui est agréable est « bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais. Mais

« il me paraît plus sûr, non-seulement pour la dis-
« pute présente, mais pour être conséquent avec
« toute ma vie, de dire qu'il y a des choses agréa-
« bles qui ne sont pas bonnes, d'autres doulou-
« reuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres qui
« le sont; et, enfin, qu'il y en a une troisième es-
« pèce, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni
« mauvaise. — N'appelles-tu point agréables celles
« que le plaisir accompagne, ou qui font plaisir? —
« Assurément. — Je te demande donc si, en tant
« qu'agréables, elles ne sont pas bonnes; et le sens
« de ma question est, *si le plaisir lui-même n'est*
« *point* UN *bien*. — Je réponds à cela, Socrate,
« comme tu réponds toi-même tous les jours, que
« c'est une chose à examiner. Si cet examen nous
« paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs
« LE *bon et l'agréable* nous semblent être la-même
« chose, nous l'accorderons, sinon nous dispu-
« terons. »

Protagoras ne va pas jusqu'à distinguer ces deux choses : *un* bien, et *le* bien. Il eût pu accorder que le plaisir, en tant que plaisir, est déjà *bon*, sans être le bien et tout en étant un mal à un autre point de vue.

L'opinion vulgaire admet, d'une part, que l'agréable et le bon sont identiques; et, d'autre part, que la science du bon (c'est-à-dire de l'agréable) est capable d'être vaincue par le plaisir, par l'agréable; Socrate, acceptant provisoirement cette doctrine, va montrer, à la fin, combien elle est contradic-

toire[1]. Il prend d'abord en main, avec son ironie habituelle, la cause de Protagoras. — « Si on « nous demandait : qu'entendez-vous par être « vaincu par le plaisir? Je leur répondrais : « Écoutez, nous allons tâcher de vous l'apprendre, « Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans « les occasions suivantes que cela arrive? Par « exemple, vous vous laissez vaincre par le manger, « le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses « agréables, et vous faites des actions mauvaises, « quoique vous les connaissiez comme telles? Ils en « conviendraient. Par quel endroit dites-vous « qu'elles sont mauvaises? Est-ce parce qu'elles « vous causent ce sentiment de plaisir momentané, « et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous « exposent par la suite à des maladies, à l'indi- « gence, et à beaucoup d'autres maux semblables? « Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâ- « cheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du « plaisir, les regarderiez-vous encore comme des « maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du « plaisir, de toute manière et en toute occasion? « Quelle autre réponse, Protagoras, pensons-nous « qu'ils nous feraient, sinon qu'elles ne sont pas « mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles « excitent en eux au moment de la jouissance, mais « à cause des maladies et des autres maux qu'elles « traînent à leur suite? — Je pense, dit Protagoras, « que la plupart répondraient ainsi. »

[1] Voy. le *Protagoras* (trad. Cousin), p. 103

Le vulgaire, en effet, ne connaît pas ce qui est bon ou mauvais en soi et pour notre raison, indépendamment de son effet présent ou à venir sur notre sensibilité.

« Mais, en causant des maladies, ces choses cau-
« sent de la douleur ; elles en causent pareillement
« en engendrant la pauvreté. Ils en conviendraient,
« ce me semble. — Protagoras en tomba d'accord.
« — O hommes, ces choses ne vous paraissent donc
« mauvaises, comme nous le disions, Protagoras et
« moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur,
« et qu'elles vous privent d'autres plaisirs. — Ils
« l'avoueraient sans doute. — Si nous leur faisions
« à présent la question contraire, en leur disant :
« Vous qui prétendez que certaines choses désa-
« gréables sont bonnes (gymnase, traitement des
« maladies par le feu, diète..., etc.), dites-vous
« qu'elles sont bonnes parce que, dans le moment,
« elles vous causent les dernières douleurs et des
« peines très-vives ? N'est-ce pas plutôt parce que
« vous leur devez dans la suite votre santé ?... — Ils
« en conviendraient, je pense. — Ces choses ne
« sont donc bonnes que parce qu'elles se terminent
« par le plaisir, et qu'elles vous délivrent des
« peines, ou qu'elles les éloignent de vous. *Pouvez-*
« *vous* nommer *quelque autre* MESURE que le plaisir
« et la douleur que *vous* ayez en vue pour *assurer*
« *que ces choses sont bonnes?* — Ils diraient que
« non, selon moi. »

Il faut être bien inattentif pour ne pas recon-

naître que Socrate expose ici l'opinion du vulgaire, en laissant entrevoir une *mesure supérieure* que ni la foule ni Protagoras ne connaissent ; et cette mesure, c'est l'idée rationnelle du bien.

« Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le « plaisir pour un bien, puisque vous dites que la « joie même est mauvaise lorsqu'elle vous prive de « plaisirs plus grands que ceux qu'elle vous pro- « cure, ou qu'elle vous cause des peines plus gran- « des que ne sont ces plaisirs ; *car si vous aviez « quelque autre motif* d'appeler *la joie mauvaise, « vous pourriez nous le dire. Or vous n'en trouverez « point.* » (Ce qui ne veut pas dire que Socrate, lui, n'en trouverait pas.) « N'est-ce pas la même chose à « l'égard de la douleur?... *Si vous aviez en vue « quelque autre chose que ce que je dis*, lorsque vous « appelez la douleur un bien, *vous pourriez nous le « dire. Or vous ne le pouvez pas...* Au reste, il *vous « est encore libre de revenir sur vos pas*, au cas que « vous appeliez bien quelque autre chose que le « plaisir, et mal quelque autre chose que la dou- « leur. »

Socrate montre ensuite que, dans l'hypothèse vulgaire, il est absurde de dire : Un homme, connaissant l'agréable, ne le fait pas, vaincu par l'agréable. Il ne reste donc plus, dans cette hypothèse, « qu'à peser plaisirs contre plaisirs..., et si « les plaisirs l'emportent sur les peines, il faut « faire l'action. — Y a-t-il, leur dirais-je, quelque « autre parti à prendre? — *Je suis persuadé qu'ils*

« *ne pourraient en assigner un autre.* » Mais alors toute la vertu consiste à savoir peser et *mesurer;* c'est toujours une science, la science de la mesure (μετρητική). La tempérance est nécessaire même dans la morale du plaisir, et elle s'y résout en une certaine science; si bien que le vulgaire arrive, lui aussi, à chercher le bien dans la science, et à placer le mal dans l'ignorance ou l'erreur. Le plaisir voulait subsister seul, et il est forcé de faire appel à la raison. Donc le plaisir n'est pas par lui-même *le bien*, quoiqu'il ne soit pas non plus une chose mauvaise en soi. C'est l'opinion de Platon; c'est aussi celle de Socrate.

Le *Gorgias* contient tous les arguments qu'on peut diriger contre la morale du plaisir. Le plaisir suppose le besoin, et la douleur même : « Boire « ayant soif. » Le plaisir peut accompagner des actions mauvaises : fuir l'ennemi. Le plaisir devient d'autant plus insatiable qu'on veut davantage le satisfaire : le voluptueux est comme un tonneau percé. « Le bien, au contraire, est la fin de toutes « les actions; tout le reste doit se rapporter à lui, « et non pas lui aux autres choses... Ainsi il faut « tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et « non le bien en vue de l'agréable[1]... Si la véritable « vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à « contenter ses passions et celles des autres, tu as « raison. Mais si ce n'est pas cela; si, comme nous

[1] *Gorgias*, p. 499 e.

« avons été forcés d'en convenir dans le cours de « cet entretien, la vertu consiste à satisfaire ceux « de nos désirs qui, étant remplis, rendent l'homme « meilleur, et à ne rien accorder à ceux qui le ren- « dent pire, peux-tu me dire qu'aucun des hommes « que tu viens de nommer ait été de ce carac- « tère?... L'agréable et le bon sont-ils donc la même « chose ? Non. Faut-il faire l'agréable en vue « du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? Il « faut faire l'agréable en vue du bon[1]. » — Ainsi le plaisir n'est qu'un simple moyen et ne tire sa valeur que du bien auquel il tend.

Ce n'est pas, nous le voyons, dans la sensibilité que Socrate cherchait le bien. Comme le montre sa théorie de la dialectique et de la définition, il n'apercevait dans le bien que le rationnel. Or, c'est la raison qui conçoit la fin universelle, le bien, identique au raisonnable; Socrate en conclut que, chez l'homme, le bien est la *raison* dominant tout le reste, la raison voyant le vrai sans obstacle, par conséquent la science.

Dans Xénophon, Socrate appelle la sagesse le plus grand des biens : τὸ μέγιστον ἀγαθόν, σοφίαν[2]. Il répète à chaque instant que la science est ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. « Socrate, dit à son « tour Aristote, regardait comme *fin* la connais- « sance de la vertu : Ὥετ' εἶναι τέλος τὸ γιγνώσκειν τὴν

[1] *Gorg.*, p. 503 c, d.
[2] *Mém.*, IV, v.

« ἀρετήν[1]. » Diogène de Laërte nous dit que, d'après Socrate, « il n'y a qu'*un seul* bien, la science, « et qu'un seul mal, l'ignorance : Ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μό« νον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν « ἀμαθίαν[2]. » Le rationnel, seul, a quelque valeur; tout ce qui n'a pas ce caractère est méprisable[3]; rien de ce qui se fait sans la raison n'est bon[4]. Ainsi s'opère l'intime alliance de l'activité morale et de l'activité scientifique.

Mais si le souverain bien est la science, ce n'est pas à dire que Socrate en exclut la vertu ou le bonheur. Il ne conçoit le bien ni comme une science qui ne produirait pas l'action vertueuse, ni comme une vertu qui ne produirait pas le bonheur et s'en passerait, ni comme un bonheur qui se passerait de la vertu et de la science. Sa doctrine, plus compréhensive que celle des cyrénaïques et des cyniques, ou des épicuriens et des stoïciens, embrasse dans une même définition ces trois choses : la science comme principe, la vertu comme conséquence immédiate, et le bonheur comme conséquence finale.

La théorie du bonheur, une des parties les plus

[1] *Ethic. Eud.*, I, v.

[2] *Diog. Laërt.*, II.

[3] Τὸ ἄφρον ἄτιμον, I, II, 53, 54.

[4] Οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Aristote, *Magn. Mor.*, I, XXXV. Οὔτ'ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἀλλὸ ἀντὶ τούτων προέλεσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν... Xénophon, *Mém.*, III, IX, 5.

originales de la philosophie socratique, est l'importante confirmation de toutes les théories précédemment exposées [1].

Socrate représente souvent le bonheur comme la fin de l'homme. Mais il établit une distinction importante entre deux espèces de bonheur, l'un qui vient du dehors, l'autre qui a son origine dans le fond même de notre activité intellectuelle et morale. Le premier n'est que la *bonne fortune*, εὐτυχία; le second est tout à la fois la vertu et le bonheur, le *bien-faire et le bien-être*, εὐπραξία. Quelqu'un demandait à Socrate quel lui semblait être le *meilleur* objet de *soins* pour l'homme : κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα. Il s'agit évidemment du but de nos efforts, du souverain bien : κράτιστον. Socrate répondit : « Le *bonheur* du *bien-faire* (εὐπραξία). » On lui demanda de nouveau s'il regardait la *bonne fortune* (εὐτυχία) comme un *objet de soins* (ἐπιτήδευμα, c'est-à-dire ce qu'on acquiert par l'étude et l'exercice). « Pour moi, répondit-il, je regarde comme deux « choses contraires la chance et l'action, τύχην καὶ « πρᾶξιν [2]. » Quoi de plus opposé, en effet, que notre passivité à l'égard de l'extérieur, et notre activité

[1] Zeller (*Die Philosophie der Griech,* II, p. 61, 64) admet que Socrate adopta la *morale du bonheur*, mais dans le sens utilitaire. Grote est d'accord avec Zeller (*ibid.*, 112, 281). Brandis (*Gesch. der gr.-rom. Phil.*, II, p. 40 et sqq.) a recours à des interprétations inadmissibles. Zeller et Brandis considèrent cette doctrine comme une grande tache dans la philosophie de Socrate. Zeller dit même : « La base eudémo« nistique de la morale socratique diffère de la philosophie morale des « sophistes, non en principe, mais seulement en résultat » (p. 61).

[2] *Mém.*, III, IX, 14.

intérieure? « Rencontrer par hasard (ἐπιτυχεῖν), « sans le chercher (μὴ ζητοῦντα), *ce qu'il faut* (τι « τῶν δεόντων), c'est là de la bonne chance (εὐτυχία); « mais *bien faire* quelque chose après *étude* et « *exercice*, c'est de la *bonne conduite* (εὐπραξία), et « ceux qui s'appliquent à cela (ἐπιτηδεύοντες) me « semblent heureux (εὖ πράττειν). » Ainsi le vrai bonheur a pour condition l'*étude*, μαθόντα, et l'*exercice*, μελετήσαντα. C'est donc l'union naturelle du *savoir* et de l'*agir* qui le produit. « Socrate regardait « comme les *meilleurs* et les plus chéris des dieux « (ἀριστοὺς καὶ θεοφιλεστάτους) ceux qui dans l'agricul- « ture *font bien* leur office de laboureur (τὰ γεωργικὰ « εὖ πράττοντας), ceux qui dans la médecine font bien « leur office médical, dans la politique leur office « politique; mais celui qui ne fait rien de bien « (μηδὲν εὖ πράττοντα), il ne le croyait ni *utile* (χρήσι- « μον) ni agréable aux dieux. » Ainsi un homme *de bien*, un homme *sage*, un homme *utile*, *pieux*, *agréable aux dieux*, et par conséquent favorisé des dieux (εὐδαίμων), ou *heureux*, c'est pour Socrate un seul et même homme. *Bien savoir*, c'est *bien faire; bien faire*, c'est *être bien*, c'est être heureux. Le meilleur état de l'âme résulte de la meilleure action, qui elle-même résulte du meilleur exercice de l'intelligence. Partout nous retrouvons la même théorie, et la même réduction de tout bien à l'activité raisonnable.

Ce passage de Xénophon, si explicite et si plein d'idées, nous révèle la doctrine de Socrate sur

le souverain bien de l'homme. On voit à quelle hauteur il place son idéal. Le vrai bien, pour lui, n'est pas un bien venu du dehors, fortuit et instable, qu'on peut toujours perdre parce qu'il n'est jamais identique au fond même de l'âme. Le bien le plus parfait est celui qui est auteur de lui-même, qui se produit lui-même en se connaissant, et par là offre le caractère de l'absolu. Qu'est-ce qu'un bien passif, reçu du dehors et comme subi par l'âme? est-ce là vraiment le bien de l'âme? Non, puisqu'il est toujours distinct de l'âme elle-même, indépendant d'elle, et qu'il reste encore extérieur au moment même où il est senti. Appellerons-nous *souverain bien* et *fin suprême* cette jouissance de hasard que nous goûtons sans l'avoir prévue, sans l'avoir voulue, sans l'avoir produite, sans l'avoir méritée? Ce bien n'est pas *mon* bien; il n'est pas ma pensée, mon œuvre; il n'est pas moi-même. Le vrai bien, au contraire, est bien par soi et en soi; il s'appartient à lui-même, parce qu'il s'est lui-même engendré. Il a la spontanéité de la science, avec laquelle il se confond. L'âme enfante sa propre science par la maïeutique; elle enfante aussi son propre bonheur. Tel est l'idéal de Socrate. Et comment l'homme réalisera-t-il cet idéal du bien parfait, sinon en se rendant lui-même heureux par son activité et sa science? Au lieu de *subir* la bonne fortune, il *fera* son propre bien. Dès lors ce bien résidera au plus profond de son être, dans son activité et dans son intelligence; ou plutôt

ce bien ne fera qu'un avec lui-même : l'homme, étant à lui-même sa joie par la conscience de sa vertu, sera en possession d'une félicité que rien ne pourra lui ravir, et contre laquelle viendront échouer tous les maux du dehors.

Le bonheur a donc son origine dans la raison, et nullement dans la jouissance sensible, ou dans les richesses, ou dans les biens extérieurs. Voyez comment Socrate peint lui-même le bonheur qu'il s'efforce d'acquérir. « Socrate eut avec le sophiste « Antiphon un entretien digne d'être raconté. Anti- « phon tâchait d'enlever à Socrate ses disciples. Il « vint un jour le voir, et lui parla ainsi en leur « présence : — Je croyais, Socrate, que ceux qui « professent la philosophie devaient être plus *heu- « reux* (εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι); mais il me « semble que tu tires de la philosophie un parti « contraire. A la manière dont tu vis, un esclave « nourri comme toi ne resterait pas chez son maî- « tre. Tu en es réduit à faire usage des mets les « plus grossiers et des plus viles boissons. C'est peu « d'être couvert d'un méchant manteau qui te sert « hiver comme été ; tu n'as ni chaussure ni tuni- « que. De plus, tu refuses de l'argent ; on *aime* « pourtant à s'en procurer (εὐφραίνει) ; et quand on « en possède il fait vivre avec plus de *liberté* et d'*a- « grément* (ἐλευθεριωτέρον καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν). Dans « toutes les professions, les élèves suivent l'exemple « du maître ; si ceux qui te fréquentent te ressem- « blent, crois bien que tu es *maître* de *malheur*

« (κακοδαιμονίας διδάσκαλος). » Remarquons que les adversaires de Socrate désignent toujours le bonheur, soit par εὐτυχία, soit par εὐδαιμονία. Ce dernier terme signifie *bon génie*, *génie favorable*, et place encore l'origine du bonheur dans une chose extérieure à l'âme, dans le génie ou le dieu qui la favorise : c'est toujours de la bonne *fortune*. « Antiphon, répondit Socrate, tu me parais croire que « je vis bien tristement, et, j'en suis sûr, tu aimerais mieux mourir que de vivre comme moi. « Voyons donc ce que tu trouves de si dur dans ma « façon de vivre. D'abord ceux qui reçoivent de « l'argent sont dans la *nécessité* de remplir la condition sous laquelle ils obtiennent un salaire. Pour « moi, qui n'en reçois point, suis-je forcé de m'entretenir avec qui je ne veux pas? » Voilà la réponse à cette opinion du sophiste, qui regardait l'argent comme propre à donner la *liberté ;* Socrate lui fait voir qu'il crée, au contraire, une *servitude*. « Tu méprises mes aliments ; sont-ils moins salubres que les tiens, moins nourrissants, plus difficiles à trouver, plus rares et plus chers? » Voilà pour la question d'*utilité*. Voici maintenant la question d'*agrément :* « Ou bien enfin les mets que « tu te procures te sont-ils plus agréables que les « miens ne le sont pour moi? Ignores-tu que celui « qui mange avec le plus de plaisir a le moins besoin d'assaisonnements, et que celui qui boit avec « le plus de plaisir ne songe même pas aux boissons qu'il n'a pas. » Ainsi, même sous le rapport

du plaisir, Socrate trouve son genre de vie préférable. Ce n'est pas qu'il prenne pour but dernier le plaisir même; mais le plaisir honnête, s'il n'est pas le souverain bien, n'est pas non plus un mal. Ce passage rappelle un chapitre que nous avons cité plus haut, et où Socrate montre que la sagesse et la tempérance sont supérieures au vice, même sous le rapport des plaisirs qu'elles procurent. « Quant aux « vêtements, continue Socrate, tu sais qu'on en « change pour se garantir du chaud et du froid, « que l'on porte des chaussures dans la crainte de « se blesser en marchant. Eh bien, m'as-tu vu ja- « mais retenu à la maison par le froid, ou, durant « la chaleur, disputant l'ombrage à quelqu'un? ou, « enfin, ne pouvant aller où je voulais, parce que « j'avais les pieds blessés? Tu le sais, ceux qui ont un « corps naturellement faible deviennent, en s'exer- « çant (μελετήσαντες), supérieurs, dans les exercices, « même aux hommes plus robustes qui ne sont point « exercés, et ils supportent plus facilement la fa- « tigue; et tu ne crois pas qu'après avoir exercé mon « corps à supporter tout ce qui lui survient (συντυγ- « χάνοντα), je ne résisterai pas plus facilement à « toutes choses que toi, qui ne t'exerces pas (μὴ με- « λετήσαντος)? » Ici reparaît l'idée de l'exercice et de l'étude conçus comme cause de tout bien véritable et de toute joie. Même en ce qui concerne le physique, c'est celui qui s'est le mieux exercé, qui jouit le plus ou souffre le moins; — paroles remarquables qui précisent le sens du passage, mal

interprété par quelques critiques, sur les effets de la tempérance. Le plaisir sensible, qui paraît d'abord si indépendant du moral, Socrate le fait dépendre, comme tout le reste, de la raison et de l'activité. « Pourquoi ne suis-je pas esclave du ventre et du « sommeil (δουλεύειν γαστρί)? La cause n'en est-« elle pas que je connais d'autres plaisirs plus doux « (ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω), qui ne me réjouissent pas « seulement par la satisfaction d'un besoin présent, « mais par l'espérance d'*avantages toujours* dura-« bles (ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσειν ἀεί)? » Ici se montre bien l'opposition du plaisir momentané et de cette utilité durable, de cette utilité vraie qui se confond avec la vertu et le bonheur. « Tu le sais, « cependant, ceux qui ne croient pas réussir à *faire* « *rien de bien*, ne se réjouissent pas (οὐκ οἰόμενοι « μηδὲν εὖ πράττειν); mais ceux qui croient bien « réussir dans l'agriculture, dans la navigation, ou « dans quelque travail que ce soit (ἐργαζόμενοι), « ceux-là se réjouissent (εὐφραίνονται), comme faisant « bien et étant heureux (ὡς εὖ πράττοντες). » C'est, on le voit, le bonheur de la bonne activité, l'εὐπραξία, que Socrate oppose au faux bonheur et aux fausses voluptés dont parle Antiphon. « Penses-tu « donc qu'il y ait dans toutes les choses dont tu « parles autant de plaisir que dans la conscience « qu'on devient meilleur soi-même, et qu'on ac-« quiert de meilleurs amis? » C'est-à-dire que le philosophe, en travaillant à la vertu en compagnie de ses disciples, devient lui-même meilleur, et rend

ses amis meilleurs. « Voilà, dit Socrate, la pensée « qui remplit ma vie entière. S'il faut servir ses « amis et sa patrie, qui en aura plus le loisir, de celui « qui vit comme moi, ou de celui qui mène cette « vie dans laquelle tu places le bonheur? Quel sera « le meilleur soldat, de celui qui ne saurait se passer « d'une table somptueuse, ou de celui qui se con- « tente de ce qu'il rencontre? Qui soutiendra plus « constamment un siége, de celui qui veut cher- « cher des mets à grands frais, ou de celui qui vit « content des aliments les plus simples? Les délices « et le luxe, voilà ce que tu appelles le bonheur « (εὐδαιμονία); mais, à mon avis, *n'avoir aucun* « *besoin est divin, et en avoir le moins possible est le* « *plus près du divin; or le divin est ce qu'il y a de meil-* « *leur, et le plus près du divin est le plus près du* « *meilleur*[1]. »

On ne prétendra plus, après la lecture d'un tel passage, que l'idéal de Socrate manque d'élévation. C'est sur le divin (τὸ θεῖον) qu'il a les yeux fixés; c'est le divin même qui lui semble le souverain bien; et, pour l'homme, la science et la vertu, étant les choses les plus divines, sont aussi les meilleures, les plus utiles, les plus heureuses, disons même les plus *joyeuses*. Car l'absence de besoins, qui supprime le plaisir physique, mélange de joie et de peine, ne supprime pas, mais assure, au contraire, cette joie pure et continue produite par la

[1] *Mem.*, I, VI.

libre activité de la raison, qui est la félicité divine.

Ainsi entendu, le bonheur est réellement le souverain bien de l'homme, et la fin dernière de sa volonté. Mais on n'en peut dire autant du bonheur tel que le vulgaire le conçoit. C'est ce que Socrate vient de répondre à Antiphon ; c'est ce qu'il répète à Euthydème. Ce dernier croit qu'au bonheur intime il faut ajouter les biens du dehors, pour obtenir une idée du bonheur complète. C'est l'opinion que soutiendra plus tard Aristote. Il est intéressant de voir quelle sera la réponse de Socrate : s'en tiendra-t-il à la bonne conduite, ou consentira-t-il à y joindre la bonne fortune; prendra-t-il, à l'avance, le parti des Stoïciens ou celui des Péripatéticiens? Voici, sur ce point capital, et l'objection d'Euthydème et la réponse de Socrate. « Mais, « par Jupiter, dit Euthydème, nous y ajouterons « toutes ces choses, car sans elles comment se« rait-on heureux (εὐδαιμονοίη τις)? — Par Jupiter, « répond ironiquement Socrate, nous ajouterons « donc les choses d'où proviennent bien des mi« sères pour les hommes. Que de gens, pour avoir « formé de trop grandes entreprises parce qu'ils « avaient de la *force*, sont tombés dans de grands « maux ! Combien d'autres, amollis par la *richesse*, « et devenus, grâce à elle, un objet d'embûches, en « ont été victimes ! Que d'hommes, enfin, à cause « de leur *gloire* et de leur puissance politique, ont « souffert de grands maux ! — Mais alors, dit Eu« thydème, *si je ne parle pas bien même quand je loue*

« *le bonheur*, je ne sais plus, je l'avoue, ce qu'il faut « demander aux dieux. — Peut-être, répond So- « crate, n'as-tu pas examiné toutes ces choses, « parce tu croyais fermement les savoir. »

Socrate ne dit point ici à Euthydème quel est son avis sur la question; mais il nous l'a assez dit ailleurs : le bien est pour lui seulement dans la bonne conduite. Aussi ne saluait-il pas ses disciples du salut habituel : *bonne santé* (ὑγιαίνειν) ! ou : *bonne chance* (εὐτυχεῖν) ! ou : *bien du plaisir* (χαίρειν) ! car, nous venons de le voir, ni la *santé*, ni la *fortune*, ni le *plaisir* même, ne sont des biens, et ils peuvent parfois être des maux. Pour souhaiter le bonheur, Socrate souhaitait donc de *bien faire* (εὖ πράττειν); c'était là son salut amical.

En définitive, le souverain bien n'est pas un bonheur quelconque, mais le bonheur résultant de l'activité et de la science. Nous revenons ainsi à ce que nous avions établi en principe : le bien est la science.

Il reste encore une équivoque à lever. Le souverain bien est la science; mais quelle science? et quel en est l'objet? Le bien est-il toute espèce de connaissance ou de science? ou, de même qu'il n'est pas un bonheur quelconque, de même est-il faux de le confondre avec un savoir quelconque? C'est ici qu'il importe de saisir la pensée intime de Socrate, car nous arrivons au cœur de la question.

Toute espèce de connaissance n'est pas pour Socrate un bien. D'abord, l'*opinion*, la simple croyance

qui ne se rend pas compte d'elle-même à elle-même, n'est pas le bien; la vertu d'opinion est encore une vertu de hasard, dans laquelle on ne rencontre ce qu'il faut que par une chance favorable. Dans le domaine de la science même, il faut faire d'importantes distinctions. Autre chose est de posséder *une* science particulière, autre chose de posséder *la science*. On peut même être instruit, savant sur bien des choses et dans bien des sciences particulières, comme la physique, l'astronomie, les mathématiques, la rhétorique, sans être pour cela ni sage, ni vertueux, ni heureux. N'avons-nous pas vu que Socrate rabaissait toutes ces sciences spéciales, dans lesquelles beaucoup d'hommes se renferment, hommes savants sans sagesse, — on pourrait même dire, savants sans *la* science ?

Tout ce qui est à double fin, ἀμφίλογον, n'est point le bien. Or il y a des connaissances qui peuvent avoir de bons ou de mauvais résultats ; elles ne sont donc pas le bien. Xénophon nous fournira de précieux témoignages sur ce sujet.

« Antiphon, discutant un jour avec Socrate, lui « dit : — Je te crois juste, il est vrai (δίκαιον), mais « pas le moins du monde savant (σοφόν). C'est ce « que tu me sembles toi-même reconnaître, car tu « n'exiges aucun argent de ceux qui te fréquen- « tent. Pourtant, si tu croyais ton habit, ou ta « maison, ou quelque autre des choses que tu pos- « sèdes, digne d'un certain prix, tu ne donnerais « cette chose à personne, je ne dis pas pour rien,

« mais même pour un prix moindre que sa valeur. « Donc, évidemment, si tu croyais ta compagnie « digne de quelque prix, tu la ferais payer à sa « valeur. Tu es donc juste, je le veux bien, puisque « tu ne trompes personne en vue du gain ; mais tu « n'es point savant, puisque tu ne crois digne « d'aucun prix ce que tu sais. — Socrate répondit : « — Chez nous, ô Antiphon, on croit que la beauté et « la science peuvent être également employées en « bien ou en mal (τὴν ὥραν καὶ σοφίαν, ὁμοίως μὲν « καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρόν). Car si quelqu'un vend sa « beauté à qui veut la payer, on dit qu'il se pro- « stitue ; mais si quelqu'un fait son ami de celui en « qui il reconnaît un amour beau et bon, nous le « regardons comme sage et tempérant (σώφρονα). De « même, pour la science, ceux qui la vendent à qui « veut l'acheter, nous les appelons sophistes, « comme les autres, prostitués ; mais l'homme qui « enseigne ce qu'il sait à celui en qui il remarque « d'heureuses dispositions, et qui par là s'en fait « un ami, nous croyons qu'il agit comme il convient « à un citoyen beau et bon[1]. » Le savoir des sophistes n'est donc pas par lui-même un bien, ou du moins n'est pas *le bien*, puisqu'on en peut faire un mauvais usage. Aussi ne peut-on pas dire que le sophiste possède la science, et qu'il soit vraiment savant et sage, car alors il serait vertueux et juste. Antiphon séparait et opposait ces deux choses :

[1] *Mém.*, I, vi, 13.

— Tu es juste, disait-il à Socrate, mais tu n'es pas savant. — Le sophiste, au contraire, qui trafique de la science, est savant sans être juste. Mais Socrate laisse à entendre que c'est lui, et non le sophiste, qui possède seul la science, la vraie science ou sagesse, précisément parce qu'il est juste; ayant le vrai et bon savoir, il n'en peut faire un mauvais et faux usage. Sa justice démontre donc sa sagesse, parce que sa sagesse engendre sa justice.

Euthydème, après avoir vainement essayé plusieurs définitions du bien, dans le chapitre dont nous avons déjà vu des fragments, finit par citer la science. « Au moins, Socrate, la science (ἡ σοφία) « est sans ambiguïté un bien (ἀναμφισϐητήτως ἀγαθόν). « Car quelle chose l'homme savant ne fera-t-il pas « mieux que l'ignorant? » C'est bien là la doctrine de Socrate lui-même, mais à condition qu'elle soit interprétée convenablement. Or elle ne pouvait avoir dans l'esprit d'Euthydème le même sens et la même portée que dans celui de Socrate. Aussi ce dernier n'est-il point satisfait complétement d'une telle réponse. Euthydème, par science, n'entend pas la vraie et bonne science, mais toute espèce de savoir; or toute espèce de savoir n'est pas nécessairement un bien.

« Quoi! n'as-tu pas entendu parler de Dédale? « Ignores-tu que, pris par Minos à cause de sa « science, il fut contraint de le servir, privé à la « fois de sa patrie et de sa liberté? Voulant fuir « avec son fils, il le perdit sans pouvoir se sauver

« lui-même, et, transporté chez des barbares, il fut « encore une fois esclave. — Oui, on raconte cette « histoire. — Et n'as-tu pas appris les infortunes de « Palamède? On croit généralement qu'Ulysse, en- « vieux de sa science, fut cause de sa mort. — Je « sais encore cela. — Combien d'autres, enlevés « par le roi de Perse, à cause de leur science, y sont « en esclavage[1]! » De même qu'il y a deux sortes de bonheur, il y a deux sortes de science. Il y a un certain savoir qui connaît les choses sans connaître leur rapport avec le bien ou leur valeur; et comme cette valeur rationnelle des choses est leur essence intime, les connaître en dehors de leur essence, ce n'est pas réellement les connaître.

La vraie science est donc la science du bien, ou de la valeur rationnelle et absolue de chaque chose. C'est là cette science toute-puissante que la passion ou la volupté ne saurait vaincre, et qui se réalise inévitablement dans les actions du sage; c'est là cette science bonne en elle-même, dont on ne peut pas faire un mauvais usage, parce que cela serait contradictoire aux yeux de Socrate. Toute connaissance qui n'est pas la connaissance du bien, conserve ce caractère équivoque, ἀμφίλογον, qui empêche de l'appeler sans restriction un bien plutôt qu'un mal, car elle peut servir au mal comme au bien, et n'engendre pas nécessairement la bonne conduite ou εὐπραξία. Si donc vous demandez quel

[1] *Mem.*, IV, II.

est dans l'homme le vrai bien, origine de la vertu et du bonheur qu'il enveloppe à la fois, le bien qui se suffit à lui-même, qui est toujours et nécessairement bon, en un mot, le souverain bien de l'homme, Socrate répondra : c'est la *science du bien*, qui, seule, est vraiment et absolument *la science*.

Réponse étrange, qui semble d'abord un cercle vicieux. Ne revenons-nous pas à notre point de départ? Nous voulons savoir quel est le bien, et nous trouvons que le bien est précisément la science du bien!

Ce retour de la pensée à son point de départ est inévitable quand on cherche quel est le souverain bien *dans l'homme*. Le bien de l'homme ne peut être, d'après Socrate, que la réalisation en lui d'un bien qui n'est pas lui, et dont on chercherait vainement dans le sujet moral la définition adéquate. On arrive toujours à dire, soit que le bien est la pratique du *bien*, soit qu'il est la science du *bien*, si on admet avec Socrate que la science enveloppe la pratique; et il restera toujours à dire quel est *le* bien dont la pratique ou la science est *notre* bien.

Ce cercle indique simplement la nécessité d'un objet moral, le *bien en soi*, dont la connaissance et la réalisation soient le bien du sujet moral. Si nous passions, avec Platon, du bien pour l'homme à ce point de vue du bien transcendant, ce qui était dans notre intelligence comme un cercle infranchissable et une pétition de principe insoluble, deviendrait l'expression de la plus haute vérité : car il

y a réellement dans l'absolu une identité primitive entre le bien et l'intelligence; à cette hauteur, la science est le bien, et le bien est la science, sans aucune distinction des deux choses. C'est là l'identité que Socrate a entrevue au-dessus de l'homme, et qu'il a fait descendre en partie dans l'homme lui-même : Savoir le bien d'une vraie science, c'est le faire, c'est le réaliser; le bien est donc toujours la science du bien, et il ne se réalise en nous que dans la mesure même où se réalise cette unité rationnelle du bien et de la science, qui est la fin suprême de la volonté.

Ainsi reparaît toujours l'idéalisme de Socrate, avec cette tendance si métaphysique et si morale à la fois, qui l'empêche de séparer ce que la philosophie moderne identifie sans doute en Dieu, mais distingue avec soin chez l'homme.

Socrate, d'ailleurs, avait lui-même conscience d'être plutôt dans l'idéal que dans la réalité : c'est ce qu'il est nécessaire de ne pas oublier. Ne répétait-il pas sans cesse que Dieu seul est *sage*, que Dieu seul possède la science, qui est la science du bien?

Ce caractère idéal apparaît plus évidemment encore, quand on examine ce que Socrate entendait au juste par la science identique au souverain bien.

En effet, dans le sein même de cette notion à laquelle nous sommes parvenus : *la science du bien ou du rationnel*, il reste encore une distinction à faire, et un dernier doute à lever. S'agit-il simplement

d'une science qui connaîtrait le bien en général, sans savoir le déterminer toujours dans les circonstances particulières? ou s'agit-il d'une science qui embrasserait tout à la fois l'universel et le particulier?

Rappelons-nous la doctrine constante de Socrate : on ne connaît le bien qu'autant que l'on sait quel est son véritable bien, son véritable intérêt, non-seulement en général, mais dans les moments particuliers de sa vie. C'est pour cela qu'on ne peut pas connaître le bien sans l'accomplir dans le moment présent. En effet, s'il y avait séparation entre la connaissance du bien en général, et celle du bien en particulier, l'opposition de la science et de la pratique redeviendrait possible. Celui-là seul connaît donc vraiment le bien, qui sait que telle chose est bonne en soi et pour lui dans l'instant actuel, qui aperçoit continuellement l'identité de son bien particulier et présent avec le bien universel et éternel. Telle est la seule science qui produise nécessairement la pratique, et c'est cette science complète qui est le bien même.

Comment méconnaître le caractère idéal d'une pareille conception? Ainsi expliquée, la doctrine de Socrate revient à dire que l'homme doit ses vices à son imperfection, et son imperfection à celle de sa science. Sa raison étant seulement grosse de la vérité qu'elle enveloppe, au lieu d'être une raison développée et toute *voyante*, il ne connaît pas toujours la valeur rationnelle et absolue, c'est-à-dire le

bien d'une chose ou d'un acte; et cette ignorance ou cette erreur est l'origine de ses fautes. La diminuer, c'est le rapprocher du souverain bien; la faire entièrement disparaître, serait le mettre en possession du bien même identique à la science.

II. Notre interprétation de Xénophon va être confirmée par les témoignages de Platon et des autres Socratiques.

D'abord, la doctrine de l'*εὐπραξία*, ou du bonheur par le bien, si différent de la volupté, se retrouve à chaque instant dans Platon, principalement dans le *Premier Alcibiade* et dans le *Gorgias*. « Vivre honnêtement, dit Platon dans le *Premier Alcibiade*, « n'est-ce pas *bien vivre?* et bien vivre, n'est-ce pas « *être heureux* (εὖ πράττειν)? N'est-on pas heureux par « la possession du bien? — Oui[1]. » — Le grand roi est-il heureux? demande Polus à Socrate, dans le *Gorgias*[2]. — Je n'en sais rien, répond le philosophe, car je ne connais ni sa *science* ni sa *vertu*... Celui qui est bon est heureux; celui qui est méchant, fût-il le grand roi, est malheureux. — Tu souffres d'une injustice, dit-il encore; console-toi, il est meilleur et plus heureux de la souffrir que de la faire. — Qu'on ne lui parle donc ni des tourments, ni des supplices, ni de la mort. Quand il a fait le portrait du juste, de celui qui, à ses yeux, est le meilleur et le plus heureux des hommes, quand il

[1] *Premier Alcibiade*, 48, c.
[2] *Gorg.*, ch. xxvi (trad. Cousin, p. 342).

veut le peindre par un dernier trait et le placer dans un lieu digne de lui, ce n'est pas sur un trône qu'il nous le montre, c'est sur une croix.

Nous retrouverions aussi la doctrine de l'εὐπραξία dans les dialogues apocryphes, par exemple dans l'*Eryxias*. « Pour moi, Socrate, je crois que le bon-« heur est le bien le plus précieux pour l'homme. « — Et non pas sans raison. Mais regarderons-nous « comme les plus heureux ceux qui vivent le mieux? « — C'est mon avis. — Et ceux qui vivent le mieux « ne sont-ce pas ceux qui se trompent le moins « dans leurs affaires et dans celles des autres, et « qui savent le mieux se conduire? — Assurément. « — Or ceux qui *connaissent le bien et le mal*, ce qu'il « faut faire et ne pas faire, doivent se conduire le « mieux et se tromper le moins souvent. — Cela me « paraît ainsi. — Il est donc évident pour nous que les « plus sages sont ceux qui se conduisent le mieux, « et en même temps les plus heureux [1]. » D'après ce passage, ce n'est pas n'importe quelle connaissance qui produit l'εὐπραξία, mais seulement la connaissance du bien : celle-ci est seule en elle-même un bien.

C'est ce qu'on doit conclure également d'un passage très-remarquable du *Second Alcibiade*. Comme l'Euthydème de Xénophon, Alcibiade avait placé le bien dans la science, sans autre explication. Socrate lui fait voir alors « qu'en certains cas l'ignorance

[1] *Eryxia* 18, b.

« est un bien et non pas un mal... C'est que, à vrai « dire, il peut se faire que *toutes les sciences, sans la « science de ce qui est bien, soient rarement utiles* à « ceux qui les possèdent, et que le plus souvent « elles leur soient pernicieuses. Appelles-tu sensé ce- « lui qui sait donner des conseils, mais sans savoir « ce qu'il y a à faire, ni dans quel temps il faut le « faire? — Non, certes. — Ni, je pense, celui qui « sait faire la guerre, sans savoir ni quand ni com- « bien de temps elle est convenable? — Pas davan- « tage. — Ni celui qui sait faire mourir, condamner « à des amendes, envoyer en exil, et qui ne sait ni « quand ni envers qui de telles mesures sont bonnes. « — Je n'ai garde. — Mais celui qui sait faire toutes « ces choses, *pourvu qu'il ait aussi la science de ce « qui est bien*, et cette science est la même que la « science de ce qui est utile, nous l'appellerons « homme sensé, capable de se conseiller lui-même « et de conseiller la république. Que dirais-tu d'une « république composée d'excellents tireurs d'arc, de « joueurs de flûte, d'athlètes, et autres gens de cette « sorte, mêlés avec ceux dont nous avons parlé tout « à l'heure, qui savent faire la guerre et condamner « à mort, et avec ces orateurs gonflés d'orgueil poli- « tique; *supposé qu'il leur manque à tous la science de « ce qui est bien*, et que parmi eux il n'y ait pas un « seul homme qui sache ni en quelle occasion ni « *à quelle fin* il faut employer chacun de ces arts? Il « faut donc qu'une ville ou qu'une âme, qui veut *se « bien conduire*, s'attache à cette science, comme un

« malade à son médecin, et comme celui qui veut « arriver à un bon port s'abandonne à un pilote... « Celui qui possédera toutes les sciences et tous les « arts, et qui sera dénué de cette science, poussé « par chacune d'elles comme par autant de vents « impétueux, ne sera-t-il pas, avec raison, battu par « la tempête? Et comme il n'a point de pilote, « n'est-il pas impossible qu'il reste longtemps sur « cette mer sans périr? Il me semble que c'est ici « que s'applique ce que le poëte dit d'un homme « qu'il veut blâmer : *Il savait beaucoup de choses, mais* « *il les savait toutes mal*... Il parle par énigme et « met, je pense, *il savait* pour *son savoir*, et *mal* « pour *malheureux*... Margitès savait beaucoup de « choses, mais c'était pour lui un malheureux sa- « voir. Et si beaucoup savoir était un malheur pour « lui, il fallait nécessairement que ce fût un mé- « chant homme[1]. »

Le souverain bien est donc identifié, ici encore, avec la science du bien, seule capable de produire le bien lui-même. C'est là la science directrice et, pour ainsi dire, *gubernatrice*, qui conduit toutes les autres connaissances à leur but, comme le pilote son navire. Socrate divisait les sciences en deux catégories : les unes ayant pour objets de simples moyens, relatifs à un but supérieur; l'autre ayant pour objet la fin absolue ou le bien. C'est la seconde que Socrate appelait, non pas une science,

[1] Voyez *Premier Alcibiade* (trad. Cousin), p. 62.

mais la science. Ce nom lui convient d'autant mieux, que, lorsqu'elle est complète et réelle, la science du bien embrasse tous les moyens particuliers, et peut déterminer la valeur rationnelle et finale de chaque chose. Connaître le bien, c'est donc connaître toutes choses dans leur nature et leur fin; et ne pas connaître le bien, ce n'est réellement rien connaître.

Aussi la philosophie n'était-elle pas pour Socrate un ensemble de connaissances quelconques, mais la connaissance du bien, c'est-à-dire du rationnel. C'est ce qui ressort clairement des *Rivaux* et du *Charmide*.

De même qu'aucune connaissance et, en général, aucune action ou aucun objet n'offre un caractère certain de bonté sans la connaissance du bien; de même, avec cette connaissance, tout devient bon et utile, parce que tout est dirigé vers une même fin, qui est le bien absolu. C'est là le privilége de la science du bien ou sagesse. Ce pouvoir qu'elle a de transformer toutes choses en les rendant semblables à elle-même n'appartient pas aux autres sciences secondaires. C'est ce que Socrate admettait puisqu'il croyait que *connaître le bien*, c'est *faire* toutes choses bien. L'*Eryxias* contient un passage intéressant sur cette question. Le sens en est ironique, et Socrate profite de l'inexpérience de Prodicus, pour réfuter en apparence une doctrine qui est cependant la sienne.

« Un jeune homme (c'est lui-même que Socrate « désigne ainsi) demanda à Prodicus quand la ri- « chesse lui semblait un bien et quand elle lui « semblait un mal. Prodicus lui répondit que c'est « un bien pour les hommes bons et vertueux et « pour ceux qui connaissent l'usage des richesses ; « mais que, pour les méchants et ceux qui n'en « connaissent pas l'usage, c'est un mal. C'est comme « toutes les autres choses : elles sont ce que sont « ceux qui en font usage ; et c'est avec bien de la « raison qu'Archiloque a dit : « Le sage est sage « dans tout ce qu'il fait. » — Ainsi donc, reprit le « jeune homme, si quelqu'un me rendait sage de « cette sagesse qui fait l'homme de bien, toutes « choses me deviendraient bonnes, quoiqu'à leur « égard il n'eût rien fait pour me rendre habile « d'ignorant que j'étais. Si on avait fait de moi un « grammairien, tout serait pour moi grammatical ; « et tout musical, si on m'avait rendu musicien. « De même, tout me deviendra bon, si on me rend « homme de bien. — Prodicus ne convint pas de « toutes ces propositions, mais seulement de la « dernière[1]. » Prodicus avait raison, mais il ne sut pas soutenir son avis. Ce qui prouve que Socrate ne lui donne pas tort au fond, c'est qu'il ajoute : « Dans les tribunaux, quand le même fait « est attesté en même temps par un homme ver- « tueux et par un mauvais citoyen, le témoignage

[1] *Eryxias.*, ibid., sqq.

« du malhonnête homme n'a aucun poids auprès « des juges; il fait plutôt incliner leur décision « en sens contraire; mais le témoignage de l'homme « vertueux donne à la vérité la force de l'évidence. « La même chose s'est passée pour Prodicus et pour « toi, Critias, dans l'esprit de vos auditeurs [Critias « venait de soutenir la même thèse que Prodicus]. « On a regardé Prodicus comme un sophiste et un « bavard, et toi comme un homme digne de consi- « dération et sérieusement occupé des affaires « publiques. On a pensé qu'il faut avoir égard, non « pas aux discours, mais à ceux qui les tiennent. » Ce qui revient à dire que la vérité même devient suspecte et comme mauvaise dans la bouche du méchant; sorte de confirmation de la théorie précédente. « Malgré tes plaisanteries, Socrate, reprit « Érasistrate, il me semble que Critias n'a pas si « mal parlé. » L'ironie est donc évidente dans ce passage. En réalité, Socrate admet que tout n'est pas musical, il est vrai, pour le musicien, parce qu'il s'agit ici d'un art particulier et relatif; mais que tout devient bon pour l'homme qui connaît le bien ou la fin de toutes choses, parce que cet homme fait de tout un bon usage. On ne peut pas, en effet, d'après Socrate, connaître le bien sans le réaliser, grâce au caractère absolu qui fait du bien la fin dernière et nécessaire de la volonté humaine.

Plus loin, dans le même dialogue, la différence des moyens relatifs et de la fin absolue est nettement marquée; et Socrate montre d'où naît dans

les esprits la confusion des faux biens avec le bien véritable. La condition antécédente d'une chose n'est pas toujours elle-même utile à une chose; par exemple, elle n'est pas toujours un bien. Il faut être préalablement ignorant pour devenir instruit, ce qui ne veut pas dire que l'ignorance soit bonne et utile pour la science. « Il n'est pas nécessaire que « la chose au moyen de laquelle nous nous procu- « rons ce qui est utile à un but soit elle-même utile « à ce but; autrement, il faudrait avouer que des « choses mauvaises sont quelquefois utiles à une « bonne chose. Si toute chose, sans laquelle un but « ne pourrait jamais être atteint, est utile à ce but, « voyons, soutiendrais-tu que l'ignorance est utile « à la science, la maladie à la santé, ou le vice à la « vertu? — Point du tout. — Cependant, il faut « convenir que personne ne pourrait acquérir la « science sans avoir commencé par être ignorant, « la santé sans avoir été malade, la vertu sans avoir « été vicieux. — Oui. — Par conséquent, il ne faut « pas nécessairement que toute chose, sans laquelle « nous ne pourrions atteindre un but, soit utile à « ce but. »

On voit que les Socratiques avaient remarquablement approfondi la considération des causes finales. Nul doute que Socrate lui-même ne réservât le nom de *bien* à la fin, celui de *biens* particuliers ou de choses utiles à ce qui tend essentiellement vers cette fin, et que, au contraire, il ne regardât comme indifférente cette foule de conditions

et d'antécédents que le vulgaire confond avec la fin même ou avec la vraie utilité, par exemple les richesses. Tout bonheur relatif, et même toute science relative, comme l'art de la guerre, ou la science des nombres et de la grammaire, etc., se trouvait exclu du rang des biens, et placé parmi ces choses à *double effet* dont nous parle Xénophon. « En quoi, dit-il dans les *Mémorables*, sont-ce là des biens plutôt que des maux ? »

CHAPITRE II

PRINCIPE SUPRÊME DE LA LOI MORALE. — LES LOIS NON ÉCRITES. DIEU LÉGISLATEUR.

Socrate a-t-il conçu un principe suprême du bien, supérieur à l'homme? a-t-il rattaché la loi morale à un principe divin? — Question délicate, dans laquelle il importe de ne pas confondre Socrate avec Platon, et aussi de ne pas les mettre en une opposition radicale.

Dans Platon, le bien n'est pas seulement supérieur à l'homme et absolu; il n'est pas seulement distinct et séparé de notre pensée; il a encore une existence séparée des choses, et même séparée jusqu'à un certain point de l'Intelligence divine. L'*Idée* du bien en soi est pour Platon quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'essence, dialectiquement antérieure même à la pensée divine dont elle est l'objet et le soutien. Que cette Idée du bien, considérée indépendamment de l'intelligence humaine et de la nature extérieure, et même de l'Intelligence di-

vine, ne se trouve point dans la philosophie de Socrate, c'est ce que nous avons déjà remarqué et ce qu'Aristote affirme clairement. Dans sa *Morale*, Aristote attribue à Platon, comme une considération qui lui est propre, l'*Idée* du bien conçue indépendamment des choses qui en participent. De plus, dans sa *Métaphysique*, Aristote nous a dit que Socrate ne réalisait pas les universaux dans un monde séparé, comme autant d'êtres idéaux.

Est-ce une raison pour croire que Socrate ait regardé le bien comme inhérent à l'homme, sans remonter à un principe supérieur, à une fin suprême qui nous dépasse?

Que le point de vue du bien *en nous* et *pour nous* domine chez Socrate, c'est ce qu'il faut accorder : car Socrate tendait surtout à la pratique, et, pratiquement, le bien est bon à quelqu'un et à quelque chose. Mais, dans Xénophon même, est-ce là le seul aspect du bien? Si l'auteur des *Mémorables* insiste de préférence sur la question d'utilité humaine, ne nous laisse-t-il pas entrevoir cependant tout un ordre de considérations plus élevées?

D'abord, Socrate est trop rempli, même chez Xénophon, de la préoccupation des causes finales, pour s'arrêter en chemin, et placer la fin de l'homme dans l'homme lui-même, le bien suprême dans le bien humain. Ce rapport des moyens à la fin, dans lequel Socrate faisait consister la vertu, il n'y voyait qu'un cas particulier du rapport universel des moyens aux fins qu'il apercevait dans la nature

entière. Or la subordination des choses à leur but était, à ses yeux, l'œuvre de Dieu même. L'Intelligence qui dirige le monde cherche en toutes choses le meilleur et le plus utile, comme il convient à une intelligence; de même, l'intelligence qui dirige l'homme doit chercher et cherche, en effet, en toutes choses le meilleur, avec cette différence qu'elle est faillible, tandis que l'Intelligence divine est infaillible. La vertu est donc une imitation du procédé divin. Déjà Pythagore l'avait représentée comme la ressemblance avec Dieu, et Socrate ne pouvait qu'approuver cette haute conception.

Dans Xénophon, il parle en effet de la vertu comme d'une participation au divin; il la conçoit comme le libre développement de la raison, qui est, d'après lui, la part du divin dans l'homme : Μετέχει τοῦ Θειοῦ. « Le divin, dit-il encore, est ce qu'il y a de « meilleur; et ce qui est le plus près du divin est le « plus près du meilleur; » d'où il conclut, en particulier, que l'absence de besoins est un bien et non un mal, parce qu'elle nous rapproche de la Divinité. Le meilleur est pour lui le *rationnel*, l'*intellectuel;* et, d'autre part, la raison ou intelligence universelle est Dieu même; il y a donc pour lui identité entre tous ces termes : le bien, la fin, le rationnel, le divin. Aussi ne séparait-il pas la vertu ou culte du bien, de la piété ou culte de Dieu.

Qu'était-ce alors que cette science du bien qu'il confondait avec la vertu, sinon la science du divin

en toutes choses, c'est-à-dire de l'ordre des genres et espèces, des moyens et buts, établi en tout par Dieu même. Cet ordre, cette *distribution* intelligible, c'est une *loi*, *νόμος*. Déjà, on s'en souvient, Archélaüs et Anaxagore semblent avoir donné à ce terme de *loi* un sens tout intellectuel. Selon eux, la nature, réduite à elle seule, n'offrait qu'un mélange sans ordre ; et l'ordre n'y pouvait être introduit que par l'intelligence, sous forme d'arrangement, de distribution et de choix, ou de *loi*. Ainsi se transformait l'antique opposition de la loi et de la nature, devenue l'opposition de la raison et des choses irrationnelles. Le mot de *loi* prenait ce sens élevé qu'il a conservé dans la science moderne : car nos savants et nos philosophes, eux aussi, voient partout des *lois*, c'est-à-dire un ordre intelligible.

Or, ce sens élevé de la *loi*, Socrate l'a connu. Il va nous montrer le bien sous un nouvel aspect, qui n'est plus purement humain, mais divin.

« Connais-tu, demande Socrate à Hippias, des « lois non écrites? » Socrate n'est sans doute pas le premier, — comme l'a cru un critique allemand [1], — qui se soit servi de cette belle expression : Νόμοι ἄγραφοι ; car Thucydide s'en était servi dans l'oraison funèbre de Périclès [2]. Plus tard, Aristote l'emploiera dans sa *Politique* [3] et dans sa *Rhétorique* [4]. Mais cette expression a pour Socrate

[1] Wiggers, *Socrate*, p. 196.
[2] Thucyd., II, 35. — Cf. Soph., *Antigone*.
[3] Arist., *Pol.*, VI, 5.
[4] Arist., *Rhét.*, I, 10, 13.

un sens profond que nul autre n'a connu comme lui. « Sans doute, lui répond Hippias, celles qui, en « tout pays, règlent les mêmes objets (τοὺς κατὰ ταὐτὰ « νομιζομένους)[1]. — Diras-tu que ce sont les hommes « qui les ont portées? — Et comment le dirais-je, « puisqu'ils n'ont pu se rassembler tous au même « lieu, et que d'ailleurs ils ne parlent pas la même « langue? » Le caractère variable et conventionnel des opinions ou des lois humaines est ici opposé au caractère immuable et nécessaire de la loi morale. « Qui crois-tu donc qui ait porté ces lois?—Pour moi, « je crois que ce sont les dieux qui ont imposé (θεῖναι) « ces lois aux hommes. Et, en effet, la première « loi reconnue de tous les hommes, c'est d'honorer « les dieux. » Socrate ne se contente pas de cette réponse incomplète; car on pourrait croire, d'après les paroles d'Hippias, que les lois divines règlent seulement les rapports de l'homme avec Dieu, et sont toutes relatives à la piété et au culte. Toute loi de la conscience, quel qu'en soit l'objet, a une origine divine. « Quoi donc, n'est-ce pas aussi une loi « partout établie que d'honorer ses parents? — « Sans doute; mais je vois des gens qui transgres- « sent cette loi. » Hippias est trop porté à juger de l'universalité d'une loi par l'universalité de son observation; sous ce rapport, il est vrai, les prati-

[1] *Mém.*, IV, IV. Cf. Platon, *Lois* (trad. Cousin, p. 14) : « Toutes les pratiques dont nous parlons maintenant ne sont autre chose que ce qu'on appelle communément lois non écrites, et que nous désignons sous le nom de lois des ancêtres. » — Cf. *République*, VIII, 563.

ques extérieures du culte paraissent bien plus universellement observées que les devoirs envers les parents; mais Socrate remonte aux principes, sans s'inquiéter de la manière dont les hommes les appliquent. Ces exceptions à la règle, qu'on nomme nos vices, n'empêchent pas la règle de subsister.

Il y a plus, la loi morale demeure règle et loi au moment même où nous espérons la renverser, car elle triomphe dans sa *sanction*, quand elle est vaincue dans notre conduite. L'ordre établi par les dieux est aussi rétabli par eux quand il a été violé. « On « transgresse bien d'autres lois; mais les hommes « qui violent les lois des dieux (τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν « κειμένους νόμους) subissent un juste châtiment, « auquel ils ne peuvent échapper d'aucune ma- « nière, tandis que quelques-uns, transgressant les « lois des hommes, échappent au châtiment, les uns « en se cachant, les autres par la violence. » Socrate montre ensuite que les lois divines portent leur sanction en elles-mêmes : la punition est la conséquence naturelle et inévitable de la violation. La sanction et la loi ne sont donc point ici séparées comme dans les prescriptions humaines : la même puissance ordonne et sanctionne. Or c'est là un caractère essentiellement divin. « Par Jupiter, Socrate, « toutes ces choses ressemblent bien à des choses « divines (θειοῖς ταῦτα πάντα ἔοικε). Car, que les lois « mêmes portent en elles la punition de l'infracteur

« (τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν),
« n'est-ce pas l'ouvrage d'un *législateur* (νομοθέτου)
« supérieur à l'homme (βελτιόνος ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον). Et
« crois-tu, Hippias, que les dieux établissent comme
« lois des choses justes, ou des choses autres que la
« justice? — Non certes; car qui donc établirait des
« lois justes, si Dieu ne le pouvait? — Les dieux
« aussi veulent donc, ô Hippias, que la même chose
« soit juste et légitime (τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον
« εἶναι)[1]. »

Ces pages contiennent le germe des plus hautes théories. Je ne puis faire le bien sans faire mon bien ; je ne puis faire le mal sans faire mon mal. Dans nos législations humaines, la loi et la sanction sont séparées; la loi ne contient pas, dans sa propre puissance ordonnatrice, la puissance réparatrice de l'ordre violé; elle est loi (νόμος), sans être en même temps nature (φύσις). Mais la solution de la vieille antinomie entre la loi et la nature, que soutenaient les sophistes, Socrate la montre dans la loi morale; et c'est, ici encore, la *raison* qui lui fournit le moyen terme. La loi morale est essentiellement rationnelle. Or, au témoignage d'Aristote, Socrate considérait le rationnel comme la nature même des choses; dès lors, la raison doit imposer ses lois à tout le reste; elle doit s'affirmer comme universelle et conséquemment comme réelle, puisque rien ne peut demeurer en dehors de son universalité : raison et nature sont identiques.

[1] *Mém.*, IV, IV.

D'autre part, nous savons que raison et loi morale ne font qu'un. Il en résulte que la loi morale conçue par la raison est la loi même des choses. Elle est la distribution de toutes choses par genres et espèces dans la pensée et dans la réalité.

Si donc les *lois écrites* sont toujours plus ou moins artificielles et conventionnelles, étant l'œuvre de raisons plus ou moins éclairées, il n'en peut être de même des lois non écrites, objet de la raison éclairée, objet de la science. Elles sont *lois naturelles*, précisément parce qu'elles sont lois *rationnelles*. Ce sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature même de notre raison, laquelle ne peut être contraire à la nature des choses.

Et, en effet, quoi de plus naturel et de plus rationnel tout ensemble que les devoirs du fils envers le père, du frère envers son frère, de l'homme envers ses semblables, etc.? N'est-ce pas en étudiant la nature humaine qu'on a déterminé ces lois?

S'il en est ainsi, les lois non écrites portent nécessairement en elles-mêmes leur sanction, parce qu'elles sont les lois de la réalité et de la nature. Nos lois artificielles, œuvre d'une *logique* abstraite (λόγος), ont besoin d'être complétées par une force *physique* (φύσις) qui les sanctionne, et qui demeure toujours bien distincte de la loi même. Mais Socrate, dans toute sa philosophie morale, s'attachera à montrer que les lois naturelles se sanctionnent par leur propre force, parce que le rationnel doit à son universalité d'être en même temps réel.

CHAPITRE III

DE LA VERTU ET DE SES DIVERSES ESPÈCES

Nous savons que, pour Socrate, la vertu est une science du bien assez certaine pour produire la pratique. Ainsi entendue, il est évident que la vertu peut et doit être enseignée, dans la mesure même où la science et la dialectique s'enseignent. Pour comprendre les idées de Socrate sur cet enseignement de la vertu, il faut les rapprocher (ce qu'on néglige trop de faire) de ses idées sur l'enseignement de la science. C'est le seul moyen de lever toutes les équivoques. En un sens, la vérité s'enseigne; en un autre sens, elle ne s'enseigne pas. Il en est de même de la vertu, qui n'est, elle aussi, qu'une *maïeutique :* car l'âme est grosse du bien, comme elle est grosse du vrai.

Il est peu de questions que Socrate ait plus souvent agitées que celle-ci : La vertu est-elle susceptible d'enseignement. Elle remplit les ouvrages de tous les Socratiques.

Cette question, en effet, se rattachait par des liens évidents à la mission intellectuelle et morale dont Socrate se croyait chargé. Socrate ne vivait que pour enseigner d'une certaine manière le bien en même temps que le vrai, et pour opposer la maïeutique intellectuelle et morale à cette science sans vertu, à cette logique sans pratique, que les sophistes vendaient à leurs disciples, par un scandaleux divorce de l'esprit et du cœur.

Ce n'est pas que les sophistes, ces prétendus *maîtres de science*, ne se prétendissent point aussi des *maîtres de vertu*. Mais leur fausse sagesse ne pouvait engendrer qu'une fausse et dangereuse morale. Il était donc nécessaire d'examiner et de juger leur prétention à l'enseignement de la sagesse et de la vertu, pour mettre à nu leur ignorance et leurs vices. Grave procès, dans lequel s'agitaient les destinées mêmes d'Athènes et de la Grèce, à cette époque d'ambition, où toute science et toute éloquence n'étaient que des instruments politiques, et où toute vertu se réduisait à savoir gouverner les hommes pour en tirer le plus de profit possible. *Sophistes*, *politiques*, *poëtes*, — la poésie même devenant une charge publique, — tels étaient les maîtres de sagesse qui se disputaient la jeunesse athénienne, enseignant la vertu, ou plutôt le vice, par des méthodes analogues au fond, quoique différentes par la forme. C'est à ces trois classes de faux sages que Socrate va opposer le véritable enseignement de la vertu par la maïeutique.

Le reflet de ces grandes discussions se retrouve dans tous les livres des Socratiques : d'abord dans les *Mémorables;* puis dans Platon, qui ne se lasse pas de revenir à ce sujet (*Ménon*, *Protagoras*, *Charmide*, *Lachès*, *Euthydème*, *Euthyphron*), et enfin dans les dialogues, perdus ou conservés, des autres disciples de Socrate. Le *Clitophon* d'Eschine mentionne cette question. Antisthène affirmait que la vertu peut être enseignée : Διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν[1]. Simon le cordonnier et Criton avaient écrit des dialogues sur ce point. Seulement, leurs dialogues étaient purement critiques, comme le *Ménon* et le *Protagoras*. Aussi les grammairiens, ne considérant que la conclusion apparente, ont cru qu'on y soutenait l'impossibilité absolue d'enseigner la sagesse : Περὶ ἀρετῆς, ὅτι οὐ διδακτόν (dialogue de *Simon*), Ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί (dialogue de Criton)[2].

On peut conclure de tous ces témoignages que Socrate attachait une grande importance à la question, et qu'il la traitait de deux manières. Quand il attaquait les sophistes, il soutenait que la vertu ne peut s'enseigner, ce qui était vrai relativement à eux, 1° parce qu'ils ne la connaissaient pas, 2° parce qu'ils n'étaient même pas capables de démontrer par de bonnes raisons qu'elle peut s'enseigner, et comment. Mais relativement à Socrate lui-même, la

[1] Diog., VI, 10.

[2] Diog., II, 121, 122. Cf. Spanheim, *Ad Julian. Orat.*, p. 99. Clericus, *Sylvv. philoll.*, p. 2. Chr. Wolf, *Ad Pseudo-Origen*, p. 126. Fischer, *Ad Œschin. Socrat. dial.*, p. 21, sqq. Weiske, *Ad Xenoph. symp.*, I, VI, p. 102. Stallbaum, *Ad Protag.*, *Menonem*.

thèse change : la vertu peut s'acquérir par une sorte d'enseignement, fort différent d'ailleurs de ce qu'appelle ainsi le vulgaire. C'est dans le même sens que Socrate niait ou affirmait qu'il fût maître de *sagesse.*

Voici d'abord les textes des *Mémorables* relatifs à cette question. « L'affection de Socrate ne s'adres-« sait qu'à ceux dont les âmes étaient *bien douées* « pour la vertu (τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων). Il « regardait comme l'indice d'*un bon naturel* (τὰς « ἀγαθὰς φύσεις) la facilité à apprendre (μανθάνειν), « une mémoire sûre, le désir de toutes les connais-« sances (μαθημάτων) par lesquelles on peut bien gou-« verner et sa maison et la cité (οἰκίαν τε καὶ πόλιν), ou, « en un mot, bien user et des hommes et des choses « humaines. Il pensait que de tels caractères, une fois « instruits (παιδευθέντας), non-seulement étaient *heu-« reux* (εὐδαίμονας) et conduisaient sagement leur « maison, mais encore qu'ils pouvaient rendre heu-« reux et les autres hommes et les États. » Il y a ici la part de la nature et la part de l'éducation. Ce qui est à remarquer, c'est que la part de la nature consiste précisément dans le penchant et dans l'aptitude à *s'instruire* (μανθάνειν, μαθημάτων). Xénophon ne cite que les qualités intellectuelles nécessaires à quiconque veut acquérir la science. La vertu est donc représentée comme une instruction intellectuelle. « Socrate, continue Xénophon, n'agissait pas « de même avec tous les caractères. Rencontrait-il « de ces jeunes gens qui se croient *naturellement*

« *bons* (φύσει ἀγαθούς) et méprisent l'instruction « (μαθήσεως), il leur prouvait que les natures qui « semblent les meilleures ont le plus besoin d'édu- « cation (παιδείας). Il donnait en exemple ces géné- « reux coursiers qui, nés vifs, impétueux, devien- « nent les plus utiles et les meilleurs, s'ils sont « domptés dès leur jeunesse; restent-ils indomptés, « ils sont les plus rétifs et les plus méchants. Le « chien le mieux doué, ardent, qui s'élance à la « poursuite des animaux, deviendra sans doute, « s'il est bien élevé (καλῶς ἀχθείσας), le *meilleur* « à la chasse et le plus *utile* ; mais sans instruc- « tion, il est stupide, obstiné, furieux. Ainsi « les hommes les mieux doués de la nature (εὐφυεσ- « τάτους), ayant l'âme la plus forte, et les plus capa- « bles de faire ce qu'ils entreprennent, deviennent « les meilleurs et les plus utiles par l'éducation « et *l'instruction qui leur apprend leurs devoirs* « (παιδηθέντας καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν); car alors « ils accomplissent les plus grands biens et les « plus nombreux (πλεῖστα καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργά- « ζεσθαι); mais sans éducation ni instruction ils « deviennent les plus méchants et les plus funestes, « car ne *sachant pas distinguer ce qu'il faut faire* « (κρίνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἃ δεῖ πράττειν), ils entre- « prennent des choses mauvaises; hautains et vio- « lents, ils sont difficiles à contenir et à détourner; « aussi accomplissent-ils les plus grands maux. « Quant à ceux qui, fiers de leurs richesses, croient « n'avoir besoin d'aucune instruction, et qu'il leur

« suffit d'avoir de la fortune pour venir à bout de « tous leurs projets, pour être honorés dans le « monde, il les corrigeait en leur disant que c'est « *folie* de s'imaginer que, *sans l'avoir appris, on dis-* « *tingue les choses utiles des choses nuisibles* (μὴ μαθὼν « τά τε ὠφέλιμα καὶ τὰ βλάβερα τῶν πραγμάτων διαγνώ- « σεσθαι); que c'est encore une folie, quand on ne « les distingue pas, de croire qu'avec le pouvoir « d'acheter tout ce qu'on veut, on a aussi le pouvoir « de *faire ce qui est avantageux* (καὶ τὰ συμφέροντα « πράττειν); que c'est démence enfin, quand on est « incapable de faire ce qui est avantageux, de se « croire capable de *vivre bien et heureusement* (εὖ « πράττειν) [1]. »

Ce témoignage de Xénophon est formel, et il a la forme rigoureuse d'un sorite : Pour vivre vertueux et heureux, il faut faire ce qui est réellement avantageux; pour le faire, il faut savoir le distinguer de ce qui est mauvais; pour savoir le distinguer, il faut l'avoir appris : donc la vertu s'apprend.

D'ailleurs, Xénophon nous l'avait dit déjà, le caractère distinctif de la vertu socratique, de l'εὐπραξία, c'est d'être le fruit de l'instruction et du travail : Τὸ δὲ μαθόντα καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω. Bien faire par hasard ou par instinct n'est point pour Socrate une vertu véritable.

« Si tu veux paraître bon, dit ailleurs Socrate, « efforce-toi de l'être. Tu trouveras après examen

[1] *Mém.*, IV, 1.

« que tout ce qu'on appelle vertu parmi les hom-
« mes doit ses progrès à l'instruction et à l'exercice
« (μαθήσει καὶ μελέτῃ αὐξανομένας)[1]. »

Le courage même, qui semble plutôt naturel qu'acquis, doit beaucoup à la science, et ne devient un vrai courage que par la science. « On demandait à Socrate si le courage peut *s'enseigner*, ou s'il « est naturel (διδακτὸν ἢ φυσικόν). A la vérité, répon-« dit-il, de même que tel corps est naturellement « plus robuste que tel autre pour le travail, de « même telle âme est naturellement plus forte que « telle autre en face des dangers. Tu vois des hom-« mes élevés d'après les mêmes lois et dans les « mêmes mœurs différer beaucoup par la har-« diesse. Cependant je pense que toute nature fait « des progrès en courage par l'instruction et l'exer-« cice (πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρεῖαν « αὔξεσθαι). Car, évidemment, les Scythes et les « Thraces n'oseraient pas combattre les Lacédémo-« niens avec la lance et le bouclier ; mais, évidem-« ment aussi, les Lacédémoniens ne voudraient pas « combattre les Thraces avec les piques et le ja-« velot, ni les Scythes avec l'arc [c'est-à-dire qu'on « *ose* faire ce qu'on *sait* faire]. J'observe que de « même dans toutes les autres choses les hommes « diffèrent naturellement les uns des autres, et « qu'ils font beaucoup de progrès par l'exercice. Ce « qui montre que les hommes les plus favorisés,

[1] *Mém.*, III, vi, 39.

« ainsi que les plus maltraités de la nature, doivent « *s'instruire* et s'exercer (μανθάνειν καὶ μελετᾷν) dans « les parties où ils veulent se distinguer. » Et Xénophon continue en disant que Socrate ne séparait pas la science et la sagesse pratique : Σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζε.

Ainsi la vertu, comme la *science*, exige tout à la fois des aptitudes naturelles, variables avec les différents hommes, et un enseignement qui développe ces facultés.

Xénophon dit cependant ailleurs que Socrate ne se donnait point comme un *maître de vertu*, διδάσκαλος τούτου (τοῦ καλοκάγαθὸν εἶναι). Mais nous savons qu'il ne se donnait pas non plus pour un maître de *sagesse*, ce qui eût été contraire à sa profession d'ignorance consciente. Il n'en avait pas moins foi à la possibilité d'acquérir tout ensemble la science et la vertu, en se livrant à la dialectique. Cette foi était le grand ressort de toute sa conduite, et le mobile de sa *mission* morale auprès des Athéniens. « Vous ne songez pas, leur dit-il dans le *Clitophon*, « à trouver des maîtres qui enseignent à vos enfants « la justice, si elle peut s'enseigner, ou qui les y « exercent et les y forment convenablement, si l'é- « tude et l'exercice peuvent la donner... Dans tous « ces discours, » observe Clitophon, « et dans tant « d'autres par lesquels tu nous apprends *que la vertu* « *peut être enseignée*, et que nous ne devons pas « négliger l'étude de nous-mêmes, je n'ai jamais « rien trouvé, et sans doute je ne trouverai jamais

« rien à reprendre; je les crois bons pour nous « exciter, et très-propres à nous faire sortir du « sommeil où nous sommes engourdis[1]. »

Si la vertu peut *s'apprendre*, elle peut aussi *s'oublier*, à moins qu'elle ne soit assez parfaite pour être à jamais toute-puissante. Critias et Alcibiade n'avaient pas assez appris la vertu auprès de Socrate, pour la conserver loin de lui. « Beaucoup de gens « qui se piquent de philosopher soutiendront peut-« être, dit Xénophon, que le juste ne peut devenir « injuste, ni l'homme tempérant, insolent, et que « dans *toutes les autres choses qui s'apprennent* (ὧν « μάθησίς ἐστι), celui qui les a apprises ne peut les « oublier. Ce n'est point là ce que je reconnais. Car « je vois que les fonctions de l'âme deviennent aussi « impossibles à ceux qui n'exercent pas leur âme, « que les travaux du corps à ceux qui n'exercent « point leur corps. On devient incapable de faire ce « qu'on doit et de s'abstenir du contraire... Un « poëte rend témoignage à cette vérité : Tu *apprendras* le bien (διδάξεαι) auprès des hommes de bien; « mais si tu fréquentes les méchants, tu perdras « même l'intelligence que tu as déjà (καί τὸν ἔοντα « νόον)... On oublie même les vers, malgré le secours « de la mesure; de même ceux qui se négligent « oublient les préceptes moraux (τῶν διδασκαλίκων « λόγων). Or, quand on oublie les raisons qui persua-« dent la vertu (τῶν νουθετικῶν λόγων), on oublie aussi

[1] *Clit.*, 407, c.

« ce dont l'influence sur l'âme produisait le désir « de la sagesse (ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης « ἐπιθύμει), et, par l'effet de cet oubli, rien d'éton- « nant qu'on oublie la sagesse même (καὶ τῆς σωφρο- « σύνης ἐπιλάθεσθαι). » C'est la contre-partie du sorite cité plus haut : oublier les préceptes moraux, c'est oublier les raisons de nos devoirs, et par suite les raisons qui nous les font aimer et vouloir, et par suite encore la vertu même. « Toutes les belles et « bonnes choses, conclut Xénophon, me semblent « le fruit de l'exercice (ἀσκητά), et au premier rang « la sagesse tempérante... Un joueur de flûte ou de « lyre, ou tout autre *maître*, qui a formé des *élèves* « habiles, est-il responsable si ces mêmes élèves le « quittent et deviennent ignorants sous d'autres « maîtres?... Voilà comme on devrait juger So- « crate[1]. »

On voit combien le côté intellectuel de la vertu efface tout le reste, même dans Xénophon, et quelle similitude exagérée Socrate établissait entre la vertu et les sciences qu'on apprend ou qu'on oublie.

Si nous cherchons maintenant la trace de toutes ces idées dans les dialogues de Platon, principalement dans le *Ménon* et le *Protagoras*, la conclusion de ces dialogues semble d'abord en contradiction avec ce qui précède. Beaucoup d'interprètes ont été

[1] *Mém.*, I, II. Tiedemann., *Arg. dial. Plat.*, p. 129.

dupes de cette apparence[1]; mais la question est désormais bien simplifiée par l'étude de Xénophon. Ce dernier ne nous a-t-il pas appris, comme Platon lui-même, qu'il y a deux espèces de vertu et de bonheur, comme il y a deux espèces de connaissance? La vertu qui naît de la simple opinion, lorsque celle-ci se trouve vraie, ne se rend pas compte d'elle-même; elle *rencontre ce qu'il faut faire par un heureux hasard;* elle va vers la vérité et le bien, sans savoir comment ni par quelle voie. Or, comme cette vertu n'est point réfléchie et n'a point la science d'elle-même, il s'ensuit qu'elle ne peut s'enseigner aux autres. Les sophistes, les politiques et les poëtes n'ont jamais connu autre chose que cette *vertu d'opinion et de hasard;* Socrate a donc le droit de soutenir contre ces faux *maîtres de sagesse* que la vertu entendue à leur manière ne peut s'enseigner. Observons-le d'abord dans ce rôle de réfutation toute négative.

Voici les raisons, évidemment ironiques, que Socrate donne dans le *Protagoras* pour prouver que la vertu ne doit pas être un objet d'enseignement. « Je suis persuadé, comme tous les Grecs, que les « Athéniens sont fort sages. Or, je vois dans toutes « nos assemblées que, lorsque l'on veut entrepren- « dre un édifice, on appelle les architectes pour « leur demander leur avis...; et si quelque autre, « qui ne sera pas du métier, se mêle de donner ses

[1] *Symbolæ ad histor. phil.*, partie X, p. 143 et sq. Fischer, *Ad Œschin. Socr.*, p. 21. Ast, *Opuscul. lat.*, partie II, page 284.

« conseils, quelque beau, quelque riche et quelque « noble qu'il puisse être, on ne l'écoute seulement « pas, mais on se moque de lui, et on fait un bruit « épouvantable jusqu'à ce qu'il se retire, ou que les « archers l'enlèvent et le traînent dehors par l'ordre « des prytanes. Voilà de quelle manière on se con- « duit dans toutes les choses qui dépendent des « arts. Mais toutes les fois qu'on délibère sur ce « qui regarde le gouvernement de la république, « alors on écoute tout le monde indistinctement. « On voit le maçon, le serrurier, le cordonnier, le « marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le « riche, le noble, le roturier, se lever pour dire son « avis, et personne ne s'avise de le trouver mauvais « comme dans les autres occasions, et de reprocher « à aucun d'eux qu'il s'ingère de donner des conseils « sur des choses qu'il n'a jamais apprises, et sur « lesquelles il n'a point eu de maître, — preuve évi- « dente que les Athéniens croient que cela ne peut « être enseigné. » C'est là une critique détournée de la démocratie athénienne. Dans le *Premier Alcibiade*, Socrate ne reproche-t-il pas au jeune ambitieux de vouloir donner son avis sur des choses qu'il n'a jamais apprises, à l'imitation de tous les orateurs et de tous les politiques? La *mission* de Socrate était de faire comprendre aux Athéniens la nécessité d'étudier la science morale pour la pratiquer. Point de sûreté, point de continuité dans le progrès, sans le secours de la science, qui seule peut se transmettre de génération en génération.

« Non-seulement dans les affaires publiques, con-« tinue Socrate, mais dans le particulier, les plus « sages et les plus habiles de nos concitoyens ne « peuvent communiquer leur sagesse et leur habi-« leté aux autres. Sans aller plus loin, Périclès a « fort bien fait apprendre à ses deux fils ici présents « tout ce qui dépend des maîtres; mais pour ce « qu'il sait, il ne le leur apprend point, et ne les en-« voie pas chez d'autres pour l'apprendre; et, *sem-« blables à ces animaux consacrés aux dieux*, à qui on « laisse la liberté de paître où ils veulent, ils errent « à droite et à gauche, pour voir si d'eux-mêmes ils « *ne tomberont point par bonheur sur la vertu.* » Ironie mordante, et allusion à l'*εὐτυχία* ou vertu de hasard. « Je pourrais en citer une infinité d'autres, « qui, avec beaucoup de mérite, n'ont jamais pu « rendre meilleurs ni leurs propres enfants ni les « enfants d'autrui. *Voilà les motifs* qui me font « croire, Protagoras, que la vertu ne peut être en-« seignée[1]. » Motifs peu sérieux, assurément, et qui ne sont que de spirituelles épigrammes à l'adresse des *politiques.*

Après avoir convaincu ceux-ci de ne pouvoir enseigner la vertu et de s'en fier à la bonne fortune, Socrate démontre indirectement l'impuissance des *sophistes*, ces prétendus maîtres de sagesse, et la contradiction de leurs idées avec leur métier. D'une part, ils vendent des leçons de vertu;

[1] *Protagoras*, p. 319, b, c.

de l'autre, ils ne croient pas que la vertu soit la même chose que la science : ils font donc profession d'enseigner une chose qu'ils déclarent impossible à enseigner. Comment se fier à de tels maîtres? — Telle est la conclusion du *Protagoras*, dont les dernières pages montrent clairement l'intention de Socrate. « Il me paraît que la conclusion de notre « entretien s'élève contre nous, et se moque de « nous, comme ferait une personne; et que, si elle « pouvait parler, elle nous dirait : Socrate et Pro- « tagoras, vous êtes l'un et l'autre bien inconsé- « quents. Toi qui disais d'abord que la vertu ne « peut s'enseigner, voilà que tu t'empresses de te « contredire, t'attachant à démontrer que toute « vertu est science, et la justice, et la tempérance « et le courage ; ce qui conduit manifestement à ce « résultat, que la vertu peut être enseignée. En effet, « si la vertu était autre chose que la science, comme « Protagoras s'efforce de le prouver, il est évident « qu'elle ne pourrait s'enseigner ; au lieu qu'il se- « rait étrange qu'elle ne le pût pas, s'il était prouvé « qu'elle est une science, comme tu travailles, « Socrate, à le démontrer. » La contradiction que Socrate s'attribue n'est qu'apparente, parce que sa première affirmation était ironique. Mais il s'attribue malignement cette inconséquence, afin de pouvoir convaincre Protagoras d'une réelle et grossière contradiction. « Protagoras, dit-il, de son côté, « après avoir posé pour certain que la vertu peut « s'enseigner, paraît faire à présent tout ce qui est

« en son pouvoir pour montrer qu'elle est tout autre « chose que la science, et de cette sorte elle ne « serait point de nature à être enseignée. Pour moi, « Protagoras, à la vue du trouble et de la confu- « sion extrême qui règne en cette matière, je « souhaite passionnément de la voir éclaircie, et je « voudrais qu'après la discussion où nous venons « d'entrer, nous allassions jusqu'à examiner quelle « est la nature de la vertu, pour voir ensuite si elle « peut s'enseigner ou non, afin qu'*Épiméthée, après « avoir tout gâté dans la distribution dont il fut « chargé*, comme tu l'as raconté, ne nous trompe « point encore ici, et ne nous fasse point faire plus « d'un faux pas dans cette recherche. Le prévoyant « *Prométhée*, dans ta fable, *m'a plu beaucoup plus « que le négligent Épiméthée.* C'est à son exemple « que, portant sur toute la suite de ma vie un « regard de prévoyance, je m'applique soigneuse- « ment à l'étude de ces matières[1]. »

Les interprètes du mythe de Protagoras ne nous semblent pas avoir compris le vrai sens de l'opposition établie entre *Épiméthée* et *Prométhée*. Épiméthée personnifie l'εὐτυχία ou vertu de hasard, produit d'une distribution arbitraire des choses, ou d'une *opinion* imprévoyante; Prométhée personnifie l'εὐπραξία, vertu de prévoyance et de science, la seule sûre et la seule durable. *Épi-méthée* (ἐπι-μηθεύομαι) ne voit que l'instant présent, et cède toujours à une sorte

[1] *Protagoras*, 361, a, b.

d'inspiration instantanée; aussi distribue-t-il les choses tantôt bien, tantôt mal. *Pro-méthée* prévoit l'avenir et ne se trompe jamais; il est le véritable auteur de sa vertu. A en croire Protagoras, Mercure, dieu du hasard, aurait distribué à tous également la *pudeur*, la *justice*, la *vertu politique*, comme si toutes ces choses étaient indépendantes de la science. Mais, en réalité, ce n'est ni la nature ni l'instinct qui engendre les vertus; (elles sont l'œuvre de l'intelligence) elles sont l'étincelle ravie au foyer de la pensée divine, et qu'il dépend de nous de faire reluire au fond de notre âme. En un mot, Épiméthée est l'*opinion* ou l'*instinct;* Prométhée est la *raison* et la *science;* et Socrate préfère de beaucoup le second au premier. Prométhée pourra enseigner aux autres sa vertu, parce qu'il s'en rend compte; Épiméthée ne le pourra jamais.

Tel est le sens de ce mythe célèbre, qui n'est nullement un hors-d'œuvre, comme il semblait d'abord. A vrai dire, il n'y a de hors-d'œuvre dans Platon que pour ceux qui ne savent point le comprendre.

Ce mythe a encore un autre but. C'est dans la bouche de Protagoras qu'il est placé, afin que celui-ci joue un double rôle, et représente à la fois le *sophiste* et le *poëte.* Platon veut montrer que les fables des poëtes ou des théologiens ont souvent un sens profond, mais auquel les poëtes eux-mêmes ou les prêtres ne comprennent rien. Eux aussi, ils représentent l'εὐστοχία et la δόξα, l'inspiration fortuite et l'opinion qui ne fonde rien de durable, alors même

qu'elle entrevoit la vérité, et qui, ne pouvant s'expliquer et se raisonner elle-même, ne saurait transmettre à personne sa vertu inconsciente et instable. Ainsi interprétées, toutes les parties du *Protagoras* se relient par des liens étroits. On comprend même ces discussions sur les vers des poëtes, et sur le sens ambigu d'un passage de *Simonide*. Platon veut montrer que des maîtres aussi obscurs ne peuvent rien enseigner d'évident. « Ces disputes sur la poé-
« sie ressemblent aux banquets des ignorants et des
« gens du commun. Comme ils sont incapables de
« faire eux-mêmes les frais de la conversation, et
« que leur *ignorance* ne leur permet pas de se servir
« pour cela *de leur propre voix et de discours qui leur*
« *appartiennent*, ils trouvent à tous prix des joueuses
« d'instruments; et louant à grands frais la voix
« étrangère des flûtes, ils l'empruntent pour con-
« verser ensemble. Mais dans les banquets des
« honnêtes gens et des personnes bien élevées, tu
« ne verras ni joueuses de flûtes, ni danseuses, ni
« chanteuses... Pareillement, les assemblées comme
« celle-ci, quand elles sont composées de personnes
« telles que nous nous flattons d'être pour la plu-
« part, n'ont pas besoin de recourir à des voix
« étrangères, ni même à celles des poëtes, *à qui on*
« *ne saurait demander raison de ce qu'ils disent.* Le
« vulgaire les cite en témoignage dans ses discours;
« les uns soutiennent que le sens du poëte est celui-
« ci, les autres celui-là, et on dispute sans pouvoir
« se convaincre de part ni d'autre. Les sages laissent

« là les conversations de cette nature, ils s'entre-« tiennent ensemble par eux-mêmes..., et tirent « leurs discours de leur propre fonds[1]. » Comme on le voit, le *Protagoras* est un drame auquel ne manque aucun personnage important. Tous les représentants de l'*opinion* et de l'*εὐτυχία*, — politiques, sophistes, poëtes, — tous les ennemis de Socrate, tous les prétendus maîtres de vertu, sont traduits au tribunal de son ironie; ce sont eux, et non Socrate, qui corrompent la jeunesse; ce sont eux qui ne peuvent rien apprendre d'utile ni à leurs disciples, ni à leurs enfants, ni aux Athéniens, car ils ne connaissent ni la dialectique des discours ni celle des actions; — quand il leur arrive de rencontrer le vrai ou le bien, c'est par une faveur de la fortune, qu'ils décórent du titre pompeux de divination; ils ne peuvent transmettre ni enseigner à personne leur sagesse inutile.

Le *Ménon* est la répétition du *Protagoras*, loin d'en être la contradiction, comme l'ont pensé des critiques trop inattentifs[2]. La seule différence entre les deux dialogues, c'est que le *Ménon* contient et

[1] *Protag*, 347, c, sqq.

[2] Ast, par exemple, retranche le *Ménon* des dialogues platoniques, sous prétexte qu'il contredit les doctrines de Platon. Ast voit des contradictions partout, et se tire d'affaire en niant l'authenticité d'une multitude de dialogues. Selon nous, il n'y a pas de contradiction *sérieuse* dans Platon, pas même entre le *Timée* et les autres dialogues, et tout est parfaitement lié dans sa doctrine, ce qui ne veut pas dire qu'il ait toujours raison. Comme exemple de critique burlesque et aveugle, voir *Le Timée démontré apocryphe*, par M. Ladevi-Roche. Hachette, 1866, in-8°.

indique à demi-mot la solution positive du problème, et la vraie méthode d'enseignement socratique, applicable à la vertu.

« Si j'avais quelque autorité, non-seulement sur « moi-même, mais sur toi, » — dit Socrate à Ménon, disciple de Gorgias, après l'avoir convaincu de son inexpérience dialectique, — « nous n'examine-« rions si la vertu peut ou non être enseignée, « qu'après avoir recherché ce qu'elle est en elle-« même... Nous allons, à ce qu'il semble, examiner « la qualité d'une chose dont nous ne connaissons « pas la nature. Cependant... permets-moi de re-« chercher par manière d'hypothèse si la vertu « peut être enseignée, ou si on l'acquiert par quel-« que autre voie. Quand je dis par manière d'hy-« pothèse, j'entends par cette méthode d'examen « ordinaire aux géomètres. » Ce début indique le caractère relatif et hypothétique de la discussion.

Socrate examine alors l'hypothèse suivante : « Si « la *vertu* est d'une autre nature que la *science*, « peut-elle s'enseigner? Ou plutôt, n'est-il pas clair « pour tout le monde que *la science est la seule chose* « *que l'homme apprenne?* » Socrate montre ensuite que la vertu est la science, et en conclut qu'elle peut s'apprendre ; mais il retire aussitôt cette conclusion par le même procédé de dissimulation ironique que le *Protagoras* nous a montré. « Je ne « révoque point comme mal accordé *que la vertu* « *puisse s'enseigner, si elle est une science.* Mais vois si « j'ai raison de douter qu'elle en soit une. » Nous

avons trop démontré l'identité de la vertu et de la science d'après Socrate, pour prendre ce doute au sérieux. Voyons, d'ailleurs, les motifs allégués par Socrate, qui sont les mêmes que dans le *Protagoras*. « Lorsqu'une chose n'a ni maîtres ni disciples, ne « sommes-nous pas fondés à conjecturer qu'elle ne « peut point s'enseigner? — Cela est vrai. Mais crois-« tu qu'il n'y ait point de maîtres de vertu? — Du « moins, j'ai cherché souvent s'il y en avait, et « après toutes les perquisitions possibles, je n'en « puis trouver. » Anytus arrive sur les entrefaites; Socrate s'adresse à ce grand politique, son futur accusateur : « Si l'on veut faire de quelqu'un un « joueur de flûte, n'est-ce pas une grande folie de « ne pas l'envoyer chez ceux qui font profession « d'enseigner cet art, et qui exigent de l'argent à « ce titre? N'est-il pas évident, de même, qu'il faut « s'adresser, pour la vertu, à ceux qui font profes-« sion d'enseigner la vertu, et se proposent publi-« quement pour maîtres à tous les Grecs qui vou-« dront l'apprendre, fixant pour cela un salaire « qu'ils exigent de tous leurs disciples[1]. » Une pareille proposition fait bondir Anytus, l'ennemi déclaré des sophistes : « Par Hercule ! parle mieux, « Socrate. Que personne de mes parents, de mes « alliés, de mes amis, soit concitoyens, soit étran-« gers, ne soit jamais assez insensé pour aller « se gâter auprès de ces gens-là ! Ils sont mani-« festement la peste et le fléau de tous ceux qui

[1] *Men.*, 91, a, sqq.

« les fréquentent. — Que dis-tu là, Anytus, » demande Socrate, en jouant l'étonnement. « Quoi! « parmi ceux qui font profession d'être utiles aux « hommes, les sophistes seuls diffèrent des autres, « en ce que, non-seulement ils ne rendent pas meil- « leur ce qu'on leur confie, comme font les autres, « mais encore ils le rendent pire? Et ils osent exiger « de l'argent pour cela? En vérité, je ne sais com- « ment t'ajouter foi. Car je connais un homme, « c'est Protagoras, qui a plus amassé d'argent au « métier de sophiste que Phidias, dont nous avons « de si beaux ouvrages, et dix autres statuaires « comme lui. » C'est peut-être là une allusion au *Protagoras*. « Ce que tu dis est bien étrange. Quoi! « tandis que ceux qui rapetassent les vieux souliers « et raccommodent les vieux habits, ne sauraient « les rendre en plus mauvais état qu'ils ne les ont « reçus sans qu'on s'en aperçoive au plus tard au « bout de trente jours, et ne tarderaient guère à « mourir de faim; Protagoras a corrompu ceux qui « le fréquentaient, et les a renvoyés plus mauvais « d'auprès de lui qu'ils n'étaient venus, sans que « toute la Grèce en ait eu le moindre soupçon, et « cela pendant plus de quarante ans!... » Socrate se hâte toutefois, avec sa malice habituelle, de prendre pour accordé que les sophistes ne sont point maîtres de vertu, d'autant plus que le *Protagoras* l'avait déjà démontré. Restent les politiques, que représente Anytus. C'est à eux sans doute qu'il faut demander la vertu. Socrate passe en revue les plus

célèbres politiques : Thémistocle, Aristide, Périclès, Thucydide (qu'il ne faut pas confondre avec l'historien). Tous ces hommes illustres ont appris à leurs enfants la gymnastique, la musique, l'équitation, la lutte, tout enfin, excepté la vertu ; aussi ces enfants sont aussi célèbres par leur folie que leurs pères par leur sagesse[1]. « A ce que je vois, Socrate, « dit Anytus, tu ne te gênes pas pour dire du mal « des gens. Si tu voulais m'écouter, je te conseille« rais d'être plus réservé, parce qu'il est plus facile « en toute autre ville peut-être de faire du mal que « du bien à qui l'on veut, mais en celle-ci beaucoup « plus qu'ailleurs. Je crois que tu en sais quelque « chose par toi-même. — Ménon, il me paraît qu'A« nytus se fâche ; et je ne m'en étonne pas, car d'a« bord il s'imagine que je dis du mal de ces grands « hommes, et de plus il se flatte d'être de ce nom« bre... Si donc ni les *sophistes*, ni les *honnêtes gens* « eux-mêmes (il s'agit des honnêtes gens de la poli« tique) ne sont maîtres de vertu, *il est évident que* « *personne ne l'est.* » Raison tout ironique, car Socrate oublie précisément les seuls maîtres de vertu, les vrais sages ou philosophes, dont il est le représentant.

« Il paraît donc, continue Socrate, que nous avons « eu tort de convenir qu'on ne peut bien gouverner

[1] Platon dit aussi dans le *Premier Alcibiade :* « C'est une belle « marque qu'on sait bien une chose quand on est en état de l'ensei« gner aux autres. Mais peux-tu me nommer quelqu'un que Périclès « ait rendu sage, à commencer par ses propres enfants ?... Oui, répond « Alcibiade, tous ceux qui se mêlent des affaires publiques ne sont « que des ignorants, excepté un très-petit nombre. » (Cousin, 72, 73.)

« ses affaires sans science... Car un homme qui se « ferait une *opinion juste* (ὀρθὴν δόξαν) du chemin de « Larisse, quoiqu'il n'y eût pas été et qu'il ne le sût « pas, ne conduirait-il pas bien les autres? Ainsi « l'opinion vraie ne dirige pas moins bien que la « science, par rapport à la rectitude d'une action. « — Pourquoi donc fait-on plus de cas de la science « que de l'opinion droite? » demande Ménon. Socrate répond par la comparaison bien connue de l'opinion avec ces statues de Dédale, qui ne demeurent jamais en place. Telle est aussi la vertu d'opinion ou de hasard. Socrate retire ensuite la science aux politiques pour ne leur laisser que cette opinion instable. « La science, dit-il ironiquement, ne « saurait servir de conductrice dans les affaires « politiques. Par conséquent, ce n'est point par une « certaine sagesse, ni étant sages eux-mêmes, « que Thémistocle et les autres, dont Anytus parlait « tout à l'heure, ont gouverné les États; c'est « pourquoi ils n'ont pu rendre les autres ce qu'ils « étaient eux-mêmes, parce qu'ils n'étaient point « tels par science. Si donc ce n'est point la science, « reste que ce soit l'opinion vraie qui dirige les « politiques dans la bonne administration des États; « en fait de connaissances, ils ne diffèrent en rien « des prophètes et des devins inspirés. En effet, « ceux-ci annoncent beaucoup de choses vraies, « mais ils ne savent aucune des choses dont ils « parlent. » Quelques interprètes ont cru que Socrate parlait ici des devins avec un respect sincère.

C'est, au contraire, une épigramme fort mordante à l'égard des politiques et des poëtes, comme si, de nos jours, on les comparait à des *sorciers* ou à des devins. « Mais ne convient-il pas, Ménon, d'appeler « *divins* ceux qui, étant *dépourvus d'intelligence*, « réussissent en je ne sais combien de grandes « choses qu'ils font et qu'ils disent? » Malice de Socrate, qui affecte de *diviniser* ceux qu'il représente comme des ignorants, *dépourvus d'intelligence*. « Nous aurons donc raison de nommer divins les « prophètes et les devins dont on vient de parler, « et *tous ceux qui ont le génie poétique.* » Ainsi les *théologiens*, ou mythologues, et les *poëtes* reçoivent dans le *Ménon*, comme dans le *Protagoras*, la place qu'ils méritent parmi les faux sages. « Nous serons, « pour le moins, aussi bien fondés à accorder ce « titre aux politiques, les regardant comme des « hommes saisis d'enthousiasme, inspirés et ani- « més par la Divinité, lorsqu'ils réussissent en par- « lant sur bien des affaires importantes, *sans avoir* « *aucune science de ce qu'ils disent.* — Assurément. « — Aussi les *femmes*, Ménon, appellent-elles divins « les *honnêtes gens;* et les Lacédémoniens, quand ils « veulent faire l'éloge d'un homme de bien, disent : « *c'est un homme divin.* — Et il est évident, Socrate, « qu'ils ont raison, *quoique peut-être Anytus s'offense* « *de tes discours.* » Anytus ne s'en offenserait pas, si les paroles de Socrate étaient sérieuses; mais il y voit la plus amère ironie à son adresse et à l'adresse de tous les politiques. Socrate, qui n'avait foi que

dans la science, se moquait de ces hommes qui n'ont confiance qu'en leur génie, qui se croient inspirés des dieux et représentants de la Providence. Ces politiques illustres s'imaginent que Dieu habite dans leur tête, et prennent leur routine pour de l'inspiration; ils gouvernent les hommes par droit de *génie*, sans savoir ce qu'ils font: tout va bien pendant un certain temps; mais cette politique d'expédients et d'empirisme aboutit toujours à quelque désastre, et ces sauveurs de la patrie en deviennent toujours la perte. C'est la statue de Dédale qui s'échappe des mains; c'est l'art sans la science, qui finit toujours par vous faire défaut. *Routine empirique*, ἐμπειρία, est le nom que Platon donnait, dans le *Gorgias*, à cette fausse sagesse; il représentait l'éloquence des orateurs comme capable de produire l'opinion et jamais la science, parce qu'elle n'est elle-même qu'un métier de hasard: orateurs, politiques, poëtes, prêtres, sophistes, — voilà ceux qui perdent les États par le prestige de leur prétendu génie ou de leur fausse science; voilà tous les adeptes de la *bonne fortune*. « Si, dans ce discours, conclut « Socrate, nous avons examiné et traité la chose « comme nous devions, il s'ensuivrait que la vertu « n'est point naturelle à l'homme, ni ne peut s'en- « seigner (ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν), mais « qu'elle arrive par un *lot divin*, *sans intelligence*, à « ceux en qui elle se rencontre, à moins qu'on ne « nous montre quelque politique capable de rendre « un autre politique comme lui. » Le *lot divin* (θεῖα

μοῖρα ἀνεὺ νοῦ) n'est autre chose que l'*εὐτυχία* de Xénophon. D'après ces expressions, certains interprètes veulent attribuer à Socrate et à Platon la doctrine de la *grâce*, comme condition de la vertu; Socrate ne se serait jamais douté qu'on prendrait au sérieux ses épigrammes, et Anytus, on vient de le voir, était plus clairvoyant[1]. Remarquons, du reste, ce qui suit : « S'il s'en trouve un (capable de com- « muniquer sa sagesse politique), nous dirons de « lui qu'il est entre les vivants ce qu'est Tirésias « entre les morts, au rapport d'Homère, lequel dit « de ce devin qu'il est le seul sage aux enfers, et « que les autres ne sont que des ombres errantes à « l'aventure. De même, cet homme serait à l'égard « des autres, pour la vertu, ce que *la réalité est à* « *l'ombre.* » Est-ce assez clair? la vertu qui s'enseigne, parce qu'elle est œuvre de science, est la vertu *réelle;* la vertu d'opinion n'est qu'une *ombre*. De même, dans la *République*, Socrate comparera la *δόξα* à l'ombre ou à la vue des ombres, et l'*ἐπιστήμη* à la vue des réalités. « Il paraît donc, d'après ce « raisonnement, Ménon, que la vertu vient par un « lot divin à ceux qui la possèdent. *Mais nous ne* « *saurons le vrai à ce sujet* que, lorsqu'avant d'exa- « miner comment la vertu se trouve dans les hom- « mes, nous entreprendrons de chercher ce qu'elle

[1] Socrate dit aussi, dans la *République :* « Ceux qui se conservent « intacts et comme il faut dans un pareil état des affaires publiques, « ceux-là le doivent à un lot divin (θεοῦ μοῖρα), » c'est-à-dire : ils ont de la *chance,* en vérité : εὐτυχοῦσι! — Même ironie dans le *Politique.*

« est en elle-même. » C'est aussi la conclusion du *Protagoras*[1].

Le *Phédon* confirme le *Protagoras* et le *Ménon*, car les vertus empiriques, qui naissent d'un exercice pratique et de l'habitude, non d'un enchaînement d'idées rationnel, y sont appelées *vertus politiques;* c'est-à-dire qu'elles ressemblent à la manière dont les politiques gouvernent l'État, et sont bien éloignées de la *vertu philosophique*[2]. L'étude de l'*Ion* et de l'*Euthyphron* nous montrerait également l'impuissance des poëtes et des prêtres à raisonner leur sagesse, et conséquemment à la transmettre. Ils sont donc, eux aussi, dans la caverne où on ne voit que des ombres mobiles, dans le domaine de l'εὐτυχία; ils ne connaissent point la lumière de la réalité, ni la région immuable et stable de l'εὐπραξία. L'allégorie de la caverne

[1] Le dialogue *De la vertu,* attribué par Boeckh à Simon le Cordonnier, n'est qu'un abrégé du *Ménon,* fait sans intelligence par quelque faussaire. Une foule d'expressions y sont les mêmes; seulement, le plagiaire n'a pas compris un mot à l'ironie de Socrate; Anytus étant supprimé, les paroles que lui disait Socrate prennent un ton sérieux. Rien de plus inepte que ce dialogue, surtout à la fin. Il ressemble tellement par la lettre, non par l'esprit, au *Ménon*, qu'il faut admettre de deux choses l'une : ou que c'est un plagiat de Platon ; ou que Platon lui-même a imité Simon. Dans ce second cas, Platon aurait, du moins, rétabli le vrai sens de la conversation entre Socrate et Ménon, que Simon n'avait point comprise. — Quelques critiques ont cru que c'était le premier essai du *Ménon*, fait par Platon même ; — opinion insoutenable, puisque le sens des deux dialogues est opposé, et que la lettre seule est analogue.

[2] Τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην... ἐξ ἔθους τε καὶ μελετῆς γεγονυῖαν ἀνεὺ φιλοσοφίας καὶ νοῦ. *Phœd.* 68, c. 82, b. Cf. *Rep.*, X, 619, c.

appartient à Platon, mais le fond des idées est tout socratique, et nous l'avons retrouvé dans Xénophon : τὸ μαθόντα καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω.

En résumé, la vertu et la sagesse ne peuvent être enseignées ni par les sophistes (*Protagoras*), ni par les rhéteurs (*Gorgias*), ni par les politiques (*Ménon*), ni par les poëtes (*Protagoras* et *Ion*), ni par les prêtres et mythologues (*Euthyphron* et *Protagoras*). Tous ces hommes n'ont pas même le droit de soutenir que la vertu est un objet d'enseignement; car ils s'en font une idée qui exclut une pareille hypothèse.

Les sophistes la représentent comme une œuvre de liberté arbitraire, distincte de la science (tel était Protagoras) ; les rhéteurs, comme une routine pratique, par laquelle on arrive au pouvoir (Gorgias et Calliclès) ; les politiques, les poëtes et les prêtres, comme une œuvre de *génie*, d'*inspiration*, ou un *don divin* (Ménon, Ion). La vertu n'est donc pour eux que de la bonne fortune ou une opinion instable. Mais cette vertu n'est que l'*ombre* de la véritable, comme la politique, la rhétorique, la poétique, la sophistique, ne sont que des ombres par rapport à la philosophie.

Si la vertu empirique ne peut s'enseigner, la vertu rationnelle, au contraire, peut se transmettre, car elle se connaît elle-même.

Seulement, ici encore, il y a une distinction à faire. La vertu née de la science ne s'enseigne que

dans la mesure où la science même peut être enseignée, et par les mêmes moyens. Or nous savons, et c'est précisément le *Ménon* qui nous l'apprend, que la science ne se transmet pas d'une âme à l'autre comme par voie de transfusion extérieure, mais par voie de direction; elle vient du fond même de l'âme, et n'est qu'un enfantement. Voilà pourquoi Socrate ne se donne pas pour un *professeur* soit de science, soit de vertu, ce qui supposerait qu'il possède une science toute faite ou une vertu toute préparée, transmissible d'une âme à l'autre, comme une marchandise qui passe de mains en mains, moyennant finances. Laissons aux sophistes cette grossière idée de la sagesse et de la vertu, dont ils se font les vendeurs. La vertu ne peut être enseignée que par le moyen d'interrogations qui la font passer de l'état virtuel à l'état actuel, sans en détruire la spontanéité intime. L'âme fait sa vertu comme elle fait sa science, par un effort patient, méthodique et dialectique. La sagesse réside originellement dans l'âme en tant que faculté; elle est naturelle comme l'idée et le désir du bien : il suffit donc, pour devenir réellement vertueux, de cette bonne direction de l'esprit qui nous fait apercevoir le bien.

« Il ne s'agit pas de donner à l'âme la faculté de « voir, elle l'a déjà. Mais son organe n'est pas dans « une bonne direction, il ne regarde point où il « faudrait; c'est ce qu'il s'agit de corriger. Les qua- « lités de l'âme autres que la science sont à peu « près comme celles du corps. L'âme ne les recevant

« pas de la nature, on les y introduit plus tard par « l'éducation et l'exercice. Mais la science semble « appartenir à quelque chose de plus divin, *qui ne « perd jamais de sa force, et qui, selon la direction « qu'on lui donne, devient utile ou inutile, avanta- « geux ou nuisible.* N'as-tu point encore remarqué « jusqu'où va la sagacité de ces hommes à qui on « donne le nom d'*habiles malhonnêtes gens?* Avec « quelle pénétration leur misérable petite âme dé- « mêle tout ce qui les intéresse? Leur âme n'a pas « une mauvaise vue ; mais comme elle est forcée de « servir d'instrument à leur malice, ils sont *d'autant « plus malfaisants* qu'ils sont plus subtils et plus « clairvoyants... Si, dès l'enfance, on coupait ces « penchants nés avec l'être mortel, qui, comme « autant de poids de plomb, entraînent l'âme vers « les plaisirs sensuels et grossiers, et abaissent ses « regards vers les choses inférieures; si le principe « meilleur dont je viens de parler, dégagé et affran- « chi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l'aper- « cevraient avec la même sagacité que les choses « sur lesquelles se porte maintenant leur atten- « tion [1]. »

« Chacun sait que toute plante, tout animal qui « ne trouve en naissant ni la nourriture, ni la sai- « son, ni le climat qui lui conviennent, se corrompt « d'autant plus que sa nature est plus vigoureuse... « Affirmons également *que les âmes les plus heureu-*

[1] *République*, VI, 24.

« *sement douées deviennent les plus mauvaises de toutes* « *par la mauvaise éducation.* Crois-tu, en effet, que « les grands crimes et la méchanceté consommée « partent d'une âme vulgaire et non d'une âme « pleine de vigueur, dont l'éducation a dépravé les « excellentes qualités, et penses-tu qu'une âme « faible puisse jamais faire beaucoup de bien ou « beaucoup de mal?... Il n'y a point, il n'y a jamais « eu, il n'y aura jamais d'éducation morale qui « puisse aller contre celle dont le peuple dispose; « j'entends, mon cher, d'éducation humaine, et « bien entendu que j'excepte avec le proverbe ce « qui serait divin. Sache bien que si dans un gou- « vernement comme le nôtre, il se trouve quelque « âme qui échappe au naufrage commun, et soit ce « qu'elle doit être, tu peux dire sans crainte d'er- « reur qu'elle doit à une chance divine son salut « (θεοῦ μοῖρα). » Puis vient l'admirable tableau de la vertu telle que l'enseignent les rhéteurs, les sophistes et les politiques : « Ils n'enseignent que les « opinions mêmes professées par la multitude dans « les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils « appellent sagesse. » On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, formerait de ses observations « un corps de science qu'il se met- « trait à enseigner, sans pouvoir, au fond, discerner « parmi ces habitudes et ces appétits ce qui est « honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mau- « vais, injuste; se conformant dans ses jugements

« à l'instinct du redoutable animal : appelant bien « ce qui lui donne de la joie, mal ce qui le cour- « rouce, et, sans faire d'autre distinction, réduisant « le juste et le beau à ce qui satisfait les nécessités « de la nature[1]. »

L'esprit de Socrate est tout entier dans ces belles pages, où la vertu populaire et politique est opposée à la vertu philosophique, comme une dépravation ou un mauvais emploi des meilleures qualités de l'âme.

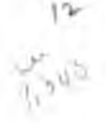
Comment Socrate appliquait-il sa méthode à la détermination des devoirs? Comment descendait-il de l'idée universelle du bien aux vertus particulières?

On a accusé Socrate de s'être borné à des généralités vagues, d'avoir prêché la nécessité d'apprendre la vertu sans pouvoir lui-même la définir et la déterminer. Le côté purement réfutatif et critique de sa méthode morale lui est reproché avec assez de vivacité dans le *Clitophon*.

Pourtant, il suffit de lire les *Mémorables*, le *Banquet* et les *Économiques*, pour comprendre que Socrate ne reculait devant aucun détail particulier, et enseignait les doctrines les plus précises sur les différents devoirs de l'homme. L'idée qu'il se faisait du bien en lui-même était très-propre à devenir pratique, et ne courait nul risque de demeurer

[1] Voy. la *République*, VI, 22.

une abstraction indéterminée ou un idéal inaccessible. En effet, il concevait le bien comme étant la *fin* des choses : Τέλος ᾤετο εἶναι, et comme la véritable utilité : Τὸ χρήσιμον. Or l'idée de fin et d'utilité est un moyen terme entre le bien en soi et le bien de tel être ou de tel moment particulier. Elle exprime un rapport intelligible entre les deux biens, et fournit le moyen de déterminer la diversité des devoirs.



Socrate, qui apercevait dans toute la nature la relation des moyens aux fins, ne pouvait pas ne pas l'apercevoir dans l'âme humaine; ou plutôt, c'est là surtout qu'il l'apercevait. Autant de facultés, autant d'instruments dont il mesurait la valeur, l'utilité et le but. « Connais-toi toi-même, » disait-il; qui ne sait quel il est, ne sait quel il doit être. Sa méthode morale était donc avant tout une méthode psychologique, fécondée par la considération métaphysique des causes finales.

Xénophon fait remarquer plus d'une fois, dans les différents vices, le renversement des rapports naturels et rationnels de finalité. A la vue de deux frères séparés par le ressentiment, Socrate s'écrie : « Je crois voir les deux mains *que Dieu a faites pour* « *s'entr'aider* (ἅς ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸ συλλαμϐάνειν ἀλλήλαιν « ἐποίησεν) oublier leur destination et *se tourner* « (τράποιντο) à se gêner l'une l'autre; ou les deux « pieds qu'une *distribution divine des choses* a faits « pour se donner du secours (θείᾳ μοίρᾳ πεποιημένω « πρὸς τὸ συνεργεῖν) s'embarrasser mutuellement sans

« souci de cette destination. N'est-ce pas le comble « de l'*ignorance* (ἀμαθία) et du malheur (κακοδαιμονία), « que de tourner à détriment ce qui est fait pour « l'*utilité* (τοῖς ἐπ' ὠφελείᾳ πεποιημένοις ἐπὶ βλάβῃ χρῆσθαι)? « Et pourtant, à ce qu'il me semble, Dieu, en for- « mant les deux frères, a bien plus consulté leur « avantage mutuel que celui des pieds, des mains, « des yeux, qui sont aussi naturellement frères. Car « les mains ne peuvent saisir à la fois deux choses « éloignées de plus d'une brasse l'une de l'autre; « les pieds ne peuvent s'écarter d'une brasse; les « yeux, qui semblent découvrir de si loin, ne peu- « vent pas voir à la fois par devant et par derrière « les objets même les plus voisins. Mais placez à « une grande distance l'un de l'autre deux frères « qui s'aiment, ils se rendront des services mu- « tuels[1]. » Quel est le sens métaphysique de ce passage, d'une morale si douce et si persuasive? — C'est que le désaccord entre frères a pour origine l'*ignorance* (ἀμαθία) du *rapport naturel* et *rationnel* qui les unit; et ce rapport consiste dans la tendance *à une même fin*, c'est-à-dire dans une mutuelle *utilité*. Toute la doctrine de Socrate n'est-elle pas résumée dans ces simples conseils à deux frères ennemis l'un de l'autre? N'y reconnaît-on pas une méthode déjà consciente d'elle-même et de ses procédés?

Cette méthode se retrouve dans la détermination

[1] *Mém.*, II, II.

des devoirs envers les parents, envers les amis, envers les dieux. Partout on doit maintenir l'ordre nécessaire des choses; partout le mal résulte de l'ignorance et de l'inversion des rapports naturels. Même dans l'individu, considéré isolément, il y a un certain ordre de facultés, de moyens et de fins, qu'il ne faut pas intervertir; par exemple, « la dé-« bauche nous fait préférer ce qui nous nuit à ce qui « est utile; elle nous force à nous occuper tout en-« tiers de ce qui doit nous perdre, à négliger ce qui « doit nous servir; elle nous contraint à ne faire « que les actions les plus contraires à la prudence[1]. » Le plaisir même qu'elle recherche, nous avons vu qu'elle ne l'obtient pas, comme si la nature voulait punir l'intempérant d'avoir renversé l'ordre naturel des genres et espèces, tandis qu'elle récompense l'homme tempérant, en lui donnant le plaisir même qu'il n'avait point recherché.

« On demandait à Socrate, dit Stobée[2], ce qu'est « la prudence (φρόνησις). — Le bon ordre de l'âme, ré-« pondit-il (εὐαρμοστία τῆς ψυχῆς). — On lui demandait « encore quels sont les hommes prudents. — Ceux « qui ne se trompent pas facilement, répondit-il. » C'est donc toujours la connaissance, et la connaissance de l'ordre ou harmonie des choses, qui constitue la vertu. « Un certain ordre propre de chaque « chose est ce qui la rend bonne, lorsqu'il se trouve « en elle, dit Platon dans le *Gorgias*. Par conséquent,

[1] *Mem.*, IV, v.
[2] *Serm.*, III, 96-83, édit. Gaisf. Leips.

« l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient, « est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre [1]. » Et cet ordre est surtout pour Socrate une harmonie de finalité. Cela est si vrai, que le vice est essentiellement à ses yeux une absurdité et une erreur, parce qu'il fait tendre vers une chose mauvaise l'âme qui tend naturellement au bien ; le vice n'est donc qu'une inversion de rapports entre les moyens et les fins.

La même méthode est indiquée dans le *Premier Alcibiade*, où Socrate montre que la perfection et le bien d'un être est dans la fidélité à sa propre nature. Celui qui ne se connaît pas ignore la perfection qui lui est propre ; incapable de se perfectionner lui-même, il l'est, à plus forte raison, de perfectionner les autres et de se mêler utilement de leurs affaires : il est donc nécessairement et mauvais citoyen et mauvais homme d'État. Le *Premier Alcibiade* contient, en outre, un remarquable exemple de la dialectique des moyens et des fins. « L'homme « dit Socrate, doit *avoir soin de soi-même*, » c'est-à-dire conserver et développer sa nature. « Mais quand « un homme a-t-il réellement soin de lui ? est-ce « quand il a soin des choses qui sont à lui ? » Non, car alors il confond l'instrument ou moyen avec la fin. Par exemple, « quand un homme a-t-il soin de « ses pieds ? est-ce quand il a soin des choses qui « sont à l'*usage* de ses pieds ? — Je ne t'entends

[1] *Gorgias*, 506, d, e.

« pas. — Ne connais-tu rien qui soit à l'*usage* de la « main? Une bague, *pour* quelle partie du corps « est-elle faite? N'est-ce pas pour le doigt? — Sans « doute. — De même, les souliers ne sont-ils pas « *pour* les pieds? — Assurément. — Quand donc « nous avons soin des souliers, avons-nous soin des « pieds? » De même, le corps est *pour* l'âme; il est son instrument; l'âme est la *fin*, le corps est le *moyen*. « Un homme qui se sert de la lyre, n'est-il « pas différent de la lyre dont il se sert? » Ce rapport du moyen à la fin, nous ne devons jamais l'intervertir. « Ainsi, tout homme qui n'a soin que de « son corps, a soin de ce qui est à lui, et non pas « de lui. Tout homme qui aime les richesses, ne « s'aime ni lui ni ce qui est à lui, mais une chose « encore plus étrangère que ce qui est à lui. » Il prend, en effet, pour fin ce qui n'est qu'un moyen relativement au corps, qui n'est lui-même qu'un moyen relativement à l'âme. « Celui qui ne s'occupe « que des richesses *ne fait donc pas ses propres af-* « *faires* [chose en quoi consiste l'εὐπραξία]? — Non. « — Si donc quelqu'un est amoureux du corps « d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, « mais une des choses qui appartiennent à Alci- « biade. — Je le crois. — Celui qui aime Alcibiade, « c'est celui qui aime son *âme*. — Il le faut bien. « — Voilà pourquoi celui qui n'aime que ton corps, « se retire dès que ta beauté commence à passer. — « Il est vrai. — Mais celui qui aime ton âme ne se « retire jamais, tant que tu *désires et recherches la*

« *perfection*[1]. » La gradation des causes finales est sensible. L'âme a pour fin la perfection ; le corps a pour fin l'âme ; les choses utiles au corps, comme les richesses ou la beauté, ont pour fin le corps, de même que la bague a pour fin une des parties du corps, le doigt, et ainsi de suite. Les vices changent cet ordre en désordre, et renversent toute la dialectique des genres et des fins. L'avare prend pour fin ce qui n'est qu'un moyen éloigné ; le débauché prend pour fin ce qui n'est que l'instrument de l'âme ; le faux amant prétend vous aimer quand il n'aime que ce qui est à vous et non pas vous. Tous ces hommes vicieux détruisent ou méconnaissent les véritables rapports des choses, et par conséquent la nature et la raison des choses.

Dans ce même dialogue, Socrate cherche à démontrer que le bien de l'homme n'est pas dans le corps, mais dans l'âme ; le bien de l'âme est dans la raison ; et le bien de la raison, dans la vérité universelle. Pour se voir, et pour voir son bien, « l'âme « doit regarder dans cette partie de l'âme où réside « toute sa vertu. C'est en y regardant et en y con- « templant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la « sagesse, que l'âme pourra se connaître soi-même, » et par conséquent connaître son bien.

Le mot d'*essence* a pour Platon une tout autre portée que pour Socrate. Malgré cela, on trouvera déjà dans Socrate la tendance à mesurer le bien par

[1] *Alcib.*, 120, b.

la *généralité* de l'acte : Κατὰ γένη. Considérée au point de vue logique, la méthode morale des moyens et des fins devient une méthode de définition par genres et par différences, dans laquelle le genre exprime à la fois le rationnel et le bon.

CHAPITRE IV

DES DIVERSES VERTUS.

I. SAGESSE. — LA PHILOSOPHIE ET LES DIVERSES SCIENCES

Le *Charmide*, dialogue socratique, mais purement réfutatif, se borne à nous apprendre ce que la sagesse n'est pas.

Il s'agit, dans ce dialogue, de la sagesse pratique et tempérante, que Socrate appelait σωφροσύνη, et qu'il ne séparait pas de la σοφία[1]. Charmide la définit d'abord la *mesure en toutes choses*; c'est l'opinion qu'adoptera plus tard Aristote. Cette définition n'est sans doute pas restée inconnue de Socrate. On sait qu'il connaissait et estimait les maximes gravées par les sages dans le temple de Delphes, et principalement le Γνῶτι σεαυτόν; or, à côté, se trouvait (c'est le *Charmide* même qui nous l'apprend) cette autre inscription non moins célèbre : Οὐδὲν ἄγαν; et Socrate n'a pas dû la négliger entièrement. Il n'y a donc rien d'invraisemblable dans les paroles que Platon lui attribue. « On prend bien souvent, il est

[1] *Mém.*, III, IX.

« vrai, sagesse et mesure pour synonymes; mais « voyons, Charmide, si c'est avec raison. Dis-moi, « la sagesse n'est-elle pas comprise dans l'idée du « beau? — Certainement. — Et maintenant quel « est le plus beau, chez un maître d'école, d'écrire « vite ou avec mesure? — D'écrire vite. — De même, « en beaucoup de cas, il vaut mieux agir avec vi- « tesse qu'avec mesure; par exemple, il vaut mieux « apprendre vite qu'apprendre lentement, se décider « au bien rapidement que de délibérer avec lenteur « et mesure; en un mot, si l'on peut concevoir une « circonstance où la mesure ne vaut pas son con- « traire, toutes choses égales d'ailleurs, il suit qu'on « ne peut pas soutenir rigoureusement que la sagesse « n'est que la mesure[1]. » Certes, la mesure est souvent sage, et Socrate ne le niait sans doute pas ; mais la réciproque n'exprime point pour lui la vérité[2].

Charmide propose alors cette autre définition, très-voisine de la précédente : *La sagesse est la modestie* et la pudeur. — Mais si la honte est souvent sage, toute sagesse n'est pas pour cela de la honte.

D'après Critias, la sagesse consiste à *faire ce qui nous est propre* (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) ; — définition assez répandue, comme on peut le voir d'après un passage du *Timée*[3]. Socrate prend d'abord cette maxime dans un sens matériel, et objecte qu'il ne

[1] *Charm.*, 158.
[2] Cf. *Laches.*, 192. A. — 194. A.
[3] *Tim.*, 72, a. Critias avait beaucoup pratiqué et Socrate et les sophistes; voir *Tim.*, 20. *Charmid.*, 163. d. *Protag.*, 316. a. 336, d, e.

voit pas pourquoi on serait obligé de faire soi-même ses vêtements, de n'écrire que son nom, de ne jamais rien faire qui eût rapport aux autres. S'agit-il d'actes moraux, la définition demeure vague, et il faut dire, pour la préciser, que « ce qui nous est « propre (οἰκεῖον), ce qui est à nous, c'est le bien. — « Oui, dit Critias, je reconnais positivement qu'être « sage, c'est faire le bien. — Tu pourrais peut-être « avoir raison, » répond Socrate. Ce dernier ne nie pas, en effet, qu'être sage, ce soit *faire* le bien ; mais cette définition ne le satisfait pas entièrement, parce qu'elle ne contient pas la *raison* qui fait faire le bien, l'élément intellectuel. Aussi passe-t-il immédiatement à cette question : — Quel rôle joue le *savoir* dans l'action de faire le bien ? — Nous entrons alors dans le vrai domaine de la sagesse, qui, d'après Socrate, était l'intelligence et la connaissance. « Je « suis étonné que tu croies que des gens sages « puissent ne pas *savoir* qu'ils sont sages[1]. — Mais « je ne crois pas cela, s'écrie Critias. — ... Celui « qui agit convenablement n'est-il pas sage? — « Oui. — ... Mais, tout en agissant d'une manière « convenable ou nuisible, le médecin ne sait pas « toujours lui-même ce qu'il fait ; et cependant, « selon toi, s'il *agit* utilement, il agit avec *sagesse*. » Ainsi il ne suffit pas de faire le bien pour être sage, il faut le faire *sciemment*.

[1] M. Cousin ne nous semble pas avoir bien saisi la valeur et le but de cette transition rapide au point de vue *intellectuel*. Voyez l'argument du *Charm.*, t. V, 270.

D'autre part, pour agir sciemment, avec connaissance de ce qu'on fait, la première condition est de *se connaître soi-même*. Critias, s'imaginant que c'est la seule, déclare à Socrate qu'il se range définitivement à cette définition de la sagesse, inscrite au temple de Delphes : *Se connaître soi-même.*

Les critiques se sont beaucoup étonnés que Socrate ne se contente pas ici de cette définition; Stallbaum croit que Socrate l'adoptait réellement pour son compte. C'est une erreur : Socrate ne dit nulle part, ni dans Xénophon, ni dans Platon, que *toute* la sagesse consiste uniquement à se connaître; ce n'est là pour lui que le commencement de la sagesse, et une simple condition préalable. La maxime de Thalès lui paraît excellente, et renferme à ses yeux l'indication de la vraie méthode morale; mais autre chose est une maxime ou règle de méthode, et autre chose une définition. Dans Xénophon, Socrate a défini la sagesse, la connaissance de l'utile, de l'avantageux, du bien; pour l'acquérir, il faut sans doute connaître d'abord sa propre valeur intellectuelle et morale, et savoir, par exemple, qu'on ne sait rien; mais s'imagine-t-on que cette science négative fût, pour Socrate, toute la sagesse ? La sagesse n'est même pas, pour lui, la simple connaissance de la nature humaine, abstraction faite de la fin à laquelle elle tend; la sagesse, en d'autres termes, n'est pas de la pure psychologie. La sagesse est la science du *bien* : telle en est la vraie définition aux yeux de Socrate, et c'est

aussi la conclusion, inaperçue des interprètes, à laquelle le *Charmide* va nous amener.

« Le sage, d'après Critias, sera seul capable de « se connaître soi-même, de *juger ce qu'il sait réel-« lement et ce qu'il ne sait pas*, ainsi que de recon-« naître dans les autres ce qu'ils savent et croient « savoir, comme ce qu'ils croient savoir et ce qu'ils « ne savent pas, tandis qu'aucun autre n'en sera « capable ; en un mot, la sagesse, être sage, et se « connaître soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce « qu'on ne sait pas. » Or, selon Socrate, c'est bien là un signe qu'on devient sage ; mais il y a loin de ce point de départ au point d'arrivée. Critias, comprenant mal l'enseignement de Socrate, confond le début avec la fin. En effet, pour avoir cette connaissance de ce qu'on sait ou de ce qu'on ne sait pas, il faut une mesure qui serve comme de critérium, et un objet suprême de science, auquel on compare son propre savoir ou celui des autres. La science humaine ne peut pas être, comme le croit Critias, la science de la science même. Socrate, en effet, fait voir que toute science a : 1° un *produit*, ou résultat réel, qui lui est propre ; 2° un *objet* auquel elle s'applique, — donnant par là à entendre que la sagesse doit avoir un *produit*, qui est la réalisation du bien en nous, et un *objet*, qui est le bien parfait.

« La médecine, science de guérir, à quoi sert-« elle ? quel fruit en tirons-nous ? Un fruit assez « précieux, la santé... Si tu me demandais de « même à quoi sert l'architecture, la science de

« bâtir, je répondrais qu'elle nous procure des « maisons, et ainsi de tous les arts. Tu dois en pou- « voir faire autant de la sagesse, qui est, dis-tu, la « science de soi-même... — Mais, Socrate, ton raison- « nement n'est pas juste, car cette science est, par sa « nature, bien différente des autres, qui elles- « mêmes ne se ressemblent pas les unes aux au- « tres, et tu pars de ce principe que toutes sont « semblables. Dis-moi, où trouver les produits de « l'arithmétique et de la géométrie, comme nous « voyons dans une maison le produit de l'architec- « ture?... Peux-tu également montrer des produits de « ces sciences? Non, sans doute. » C'est-à-dire qu'il y a des sciences spéculatives, qui n'ont pas de *produit*. « Tu as raison, répond Socrate; mais, du « moins, je puis montrer *de quel objet* chacune « d'elles est la science; et *cet objet est toujours autre « chose que la science elle-même*. Ainsi l'arithmétique « est la science *des nombres*... » Donc, la sagesse ne peut pas être tout à la fois et sans *produit* et sans *objet;* si elle n'est pas *pratique*, elle est au moins *spéculative;* et si elle spécule, elle spécule sur un objet différent d'elle-même. Il n'y a point là cette sophistique, que les interprètes ont cru trouver dans ce dialogue. La discussion est, au contraire, très-exacte. On sait en effet que, pour Socrate, la sagesse est la parfaite unité du spéculatif et du pratique. Pourquoi? Parce que l'*objet* suprême de la spéculation est le *bien*, et qu'en même temps le *produit* suprême de la pratique est le *bien*. De telle

sorte que *connaître* vraiment le bien, c'est le *faire ;* et là est la sagesse.

« Dis-moi donc de quoi la sagesse est la science, « qui soit autre chose que la sagesse elle-même. — « Loin de là, répond Critias, toutes les autres sciences « sont des sciences de quelque chose autre qu'elles- « mêmes ; la sagesse seule est la science et d'elle- « même et des autres sciences[1]. » Ainsi Critias veut s'en tenir, comme nous dirions, au *subjectif*, et appliquer à l'homme ce qui n'est vrai que de Dieu, comme si l'homme était lui-même le bien ou le vrai, et n'avait besoin que de se connaître pour connaître la vérité et la bonté.

« T'imagines-tu, demande alors Socrate, une vue « qui ne verrait pas les *objets* qu'une autre vue « aperçoit, mais qui ne verrait qu'elle-même et « toute autre vue..., ou une ouïe qui n'entendrait « aucune voix, mais elle-même et toute autre ouïe... « Peut-il y avoir un désir qui n'ait pas pour objet un « plaisir quelconque, mais lui-même et d'autres « désirs? une *volonté qui se voudrait elle-même et* « *d'autres volontés*, et non pas un *bien* quelconque? « ou voudrais-tu soutenir qu'il y ait un amour qui « ne se rapporte à aucune *beauté*, mais seulement à « lui-même et à d'autres amours?... Et nous soute- « nons qu'il y a une science qui n'est science de « rien en particulier, mais la science d'elle-même « et des autres sciences!... Pourtant, cette science

[1] *Charm.*, 175, sqq.

« est sans doute la science de quelque chose; il faut « bien qu'elle ait cette propriété. » De là, la nécessité d'un objet pour la science, d'un *bien* auquel la science s'applique, et qu'elle réalise en le connaissant. Socrate laisse entendre, d'ailleurs, qu'il ne s'agit ici que de la sagesse humaine. « Il n'appar« tient, mon ami, qu'à un homme de génie de « décider, *en général*, si rien ne peut avoir la pro« priété *de ne se rapporter qu'à soi-même* » (c'est-à-dire d'être *absolu*, d'être son propre *objet* et sa propre *fin*), « ou si cette propriété doit être attri« buée à certaines choses et non pas à d'autres » (allusion de Platon aux Idées); « si, enfin, dans ce « dernier cas, on peut compter au nombre de celles « qui ne se rapportent qu'à elles-mêmes la science, « dans laquelle consiste, selon nous, la sagesse. « Quant à moi, je ne me crois pas capable de tran« cher cette question[1]. » Platon, selon une habitude que nous avons déjà remarquée, distingue ici lui-même ce qui appartient à Socrate d'avec sa propre doctrine sur les *Idées* et sur l'Idée du bien. Socrate a reconnu la nécessité d'un objet pour la science humaine, mais il n'approfondit pas la nature de la science divine; il ne se hasarde pas dans une question aussi métaphysique que celle des *Idées absolues, se rapportant à elles-mêmes*. Pourtant, son point de vue, d'après Platon, serait déjà plus qu'humain; ou, du moins, Socrate aurait déjà compris la nécessité

[1] *Charm., ibid.*, sqq.

d'un Bien absolu et séparé, sans pouvoir lui-même déterminer explicitement sa nature. « Par cette « raison, je ne saurais affirmer avec certitude s'il « est possible qu'il y ait une science de la science; « et en supposant qu'elle existe, je ne puis convenir « que ce soit là la sagesse tempérante » (σωφροσύνην, ce qui implique la *pratique*), « à moins d'avoir exa-« miné d'abord si, étant telle, elle nous serait utile « ou non, car je soupçonne que la *sagesse doit être « quelque chose de bon et d'utile* [et non pas une « spéculation abstraite sans résultat moral]. » Or la science de la science ne serait point utile à l'homme, pas même pour lui apprendre *ce qu'*il sait et *ce qu'*il ignore. Tout au plus l'homme pourrait-il savoir alors qu'il sait ou ne sait pas, mais non *quelle chose* il sait ou ne sait pas ; car cette connaissance impliquerait un objet particulier et déterminé, tandis que sa sagesse ne connaît autre chose qu'elle-même. Cette sagesse abstraite, stérile, et réduite à se contempler seule, ne pourrait nous servir à éviter aucune faute de conduite, aucune erreur de raisonnement. Que devrait donc nous apprendre une science vraiment utile, et capable de procurer le bonheur? « Le *bien* et le *mal*, répond Critias. — O méchant! « tu me fais tourner depuis longtemps dans un « cercle, sans me dire que vivre heureux et bien « faire (τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν), *ce n'est pas « vivre suivant la science, en général* (ἐπιστημόνως « ζῆν), *ni avec toutes les sciences réunies*, mais seule-« ment suivant celle qui a pour objet le bien et le

« mal (τῆς περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν). » C'est, en effet, la science du bien et du mal qui, se mêlant à toutes les autres sciences, en tire tous les avantages qu'elles procurent au genre humain; or la sagesse est-elle, d'après Critias, la science du bien et du mal? Non, encore une fois, si elle n'est que la science de la science et de l'ignorance. Car, pour qu'elle soit science de la science, il faut qu'elle exclue de son sein tout élément déterminé, comme, par exemple, le bien et le mal, pour se renfermer dans l'idée pure de la science en tant que science. Sa condition rigoureuse est de ne comprendre dans son objet que ce qui est renfermé dans le sujet, et de périr tout entière par la plus légère détermination de l'un de ses termes. D'où il suit, ou qu'elle est impossible; ou que, si elle est possible à quelque être supérieur, elle est pour nous frappée essentiellement de stérilité : « Elle ne saurait nous « procurer l'utile, puisque l'utile [dans l'hypo« thèse de Critias] est l'objet d'une science autre « que la sagesse [qui est simplement la science « d'elle-même]. »

La conclusion de tout ce dialogue, très-conforme à la vraie pensée de Socrate, c'est que la sagesse n'est pas la connaissance en général, mais la science du bien. Toutes les autres connaissances, comme le *Second Alcibiade* et les *Mémorables* nous l'ont appris, ne sont bonnes et utiles que si elles sont dirigées par la connaissance du bien. Il faut sans doute, pour être sage, se connaître soi-même

dans son individualité, c'est-à-dire qu'il faut savoir mesurer ses forces et sa valeur personnelles; il faut aussi se connaître dans sa nature générale d'*homme*, dans son *humanité;* mais ce ne sont là que les conditions de la sagesse, et non la sagesse même. La sagesse proprement dite consiste à se connaître dans sa *fin* et son *bien;* elle prend par là un caractère évident d'impersonnalité et comme de *divinité*. « Si nous possédions cette sagesse, la seule vraie, « alors, j'en conviens, dit Socrate dans le *Charmide*, « il nous serait infiniment utile d'être sages; car « nous pourrions passer notre vie sans faire de « fautes, nous et tous ceux qui seraient sous notre « influence... Sous le régime de la sagesse, une « famille, un État, serait bien administré, toute « chose enfin où présiderait la sagesse. Car là où les « fautes sont évitées, où tout se fait bien, il est « nécessaire que les hommes fassent des choses « belles et bonnes (εὖ καὶ καλῶς πράττειν), et que ceux « qui font bien soient heureux (τοὺς δὲ εὖ πράττοντας « εὐδαίμονας εἶναι) [1]. » Ainsi reparaît toujours l'idée de l'εὐπραξία, ou bonheur résultant de la science du *bien*.

C'est relativement à cette science suprême que Socrate jugeait les autres sciences et les classait dans un ordre hiérarchique. Les premières sont les plus voisines de la science du bien, et les sciences

[1] *Charm.*, 172, a.

inférieures en sont les plus éloignées. Il est intéressant d'examiner ce que Socrate, se plaçant à ce point de vue moral, pensait des diverses études ou connaissances.

La science la plus voisine de la sagesse est évidemment la philosophie, qui n'est que la recherche de la sagesse même. Socrate se trouvait amené par là très-logiquement à restreindre l'objet de la philosophie, et à en concentrer toutes les parties vers la morale. Avant lui, comme on sait, *philosophie* et *science universelle* étaient synonymes; mais Socrate entendit d'une tout autre manière l'universalité de la philosophie; car il la fit dériver, non pas de la multiplicité sans bornes des objets d'étude, mais de la direction unique donnée à ces études vers le bien.

L'idée socratique de la philosophie nous semble exactement reproduite dans *les Rivaux*, qui ne sont peut-être pas de Platon, mais qui appartiennent certainement à l'école socratique.

Socrate, étant entré dans l'école de Denys le grammairien, y trouva un grand nombre de jeunes gens : « Il y en avait surtout deux qui disputaient « ensemble..., et il me parut que c'était sur Anaxa- « gore ou Œnopide; car ils traçaient des cercles, « et avec la main ils imitaient certaines conversions « des cieux; leur application était extrême. Curieux « de savoir ce que c'était, je m'adressai à un jeune « homme auprès de qui j'étais assis : — Il faut, lui « dis-je, que ce soit quelque chose de grand et de « beau, pour exciter une application si sérieuse? —

« Bon ! me répondit-il, quelque chose de grand et « de beau ! Ils sont là à bavarder sur les astres, et à « débiter quelques niaiseries philosophiques. — « Comment ! lui dis-je, jeune homme, trouves-tu « donc qu'il soit ridicule de philosopher? — En « vérité, Socrate, s'écria alors un autre jeune « homme, rival du premier, tu ne trouves pas ton « compte à demander à cet homme-là s'il croit que « la philosophie soit une extravagance; ne sais-tu « pas qu'il a passé toute sa vie à remuer ses épaules « dans la palestre, à bien se nourrir et à dormir? « — Celui qui me parlait ainsi avait cultivé son « esprit; et l'autre, qu'il traitait si mal, n'avait « cultivé que son corps[1]. » L'auteur des *Rivaux* veut opposer l'un à l'autre deux excès également contraires à l'esprit socratique : l'abus de la spéculation abstraite, et la recherche toute matérielle de l'utilité pratique.

« Sais-tu ce que c'est que philosopher? — Ce « n'est autre chose que ce que Solon a dit quelque « part : « Je vieillis en apprenant toujours. » — Je « lui demandai s'il croyait que la philosophie « consistât à tout apprendre. — Sans aucun doute. « — Mais penses-tu que la philosophie soit seule« ment *belle*, ou crois-tu qu'elle soit utile. — Très« utile aussi. — ... Crois-tu que le goût de la gym« nastique consiste à vouloir s'exercer le plus « possible? — Sans doute, comme le goût de la

[1] *Riv.*, 132.

« sagesse, la philosophie, consiste à vouloir savoir le « plus possible. — Mais penses-tu que ceux qui « s'appliquent à la gymnastique aient d'autre but « que de se bien porter ? — Non. — Par conséquent, « c'est le grand nombre d'exercices qui fait qu'on « se porte bien? — ... J'avoue que ce n'est pas le « grand nombre d'exercices, mais un exercice mo- « déré qui fait la bonne santé. — N'en est-il pas de « même des aliments?... C'est le juste milieu qui « est utile, et point du tout le trop ni le trop peu... « Mais les connaissances ne sont-elles pas les ali- « ments de l'âme? Par conséquent, c'est la mesure « et non la multitude des connaissances qui fait du « bien à l'âme... A qui pourrions-nous raisonnable- « ment nous adresser pour bien savoir quelle est la « juste mesure d'aliments et d'exercices qui est « bonne au corps? à un médecin ou à un maître de « gymnastique?... Et sur les sciences, qui consulte- « rons-nous donc pour savoir le milieu qu'il faut « garder? Sur cela, nous nous trouvâmes tous trois « fort embarrassés. »

Socrate veut désigner ici le philosophe qui, s'emparant de toutes les connaissances, les soumet à une règle et à une direction communes. Le philosophe se propose la santé et le bien de l'âme, l'εὐπραξία, comme le médecin se propose la santé et le bien du corps; il ne mesure pas la valeur des connaissances à leur quantité, mais à leur qualité, et par conséquent à leur utilité intellectuelle et morale.

« Quelles sciences établissons-nous que doit ap-

« prendre un philosophe? car nous sommes conve-
« nus qu'il ne doit pas les apprendre toutes, ni
« même un très-grand nombre. — Le savant, pre-
« nant la parole, dit que les plus belles, les plus
« convenables à apprendre au philosophe étaient
« celles qui lui devaient faire le plus d'honneur ; et
« que rien ne pouvait lui en faire plus que de *paraî-*
« *tre* entendu *dans tous les arts*, ou du moins dans la
« plupart et dans les plus *considérés ;* qu'ainsi il
« fallait qu'un philosophe eût appris *tous les arts*
« *dignes d'un homme libre*, *ceux qui dépendent de l'in-*
« *telligence*, et non ceux qui dépendent de la main. »
C'est bien là l'idée que la plupart des Grecs se formaient de la philosophie, science d'*ornement* pour ainsi dire, et *libérale*, visant au beau plus qu'à l'utile, et même plus qu'à la vérité. C'était de l'art pour l'art. Une telle conception, malgré ses bons côtés, ne pouvait satisfaire Socrate; sous l'apparence de la science désintéressée, on cachait trop souvent le désir personnel de briller en discutant sur tout sans rien connaître à fond. Socrate préfère une étude plus *intéressée*, dans le sens le meilleur de ce mot : l'intérêt de l'âme et l'intérêt de la société. Toute connaissance superficielle lui semble donc inutile.

« Je demandai s'il ne paraissait pas impossible
« qu'un homme apprît ainsi deux arts, bien loin
« qu'il pût en apprendre un grand nombre, et qui
« fussent difficiles. — Ne t'imagine pas, Socrate, que
« je veuille dire qu'il faut qu'un philosophe sache

« ces arts aussi parfaitement que ceux qui les prati-
« quent, mais comme il convient à un *homme libre*,
« à un homme instruit, pour entendre mieux que le
« commun des hommes ce que disent les maîtres,
« et pouvoir donner lui-même un avis ; pour qu'en-
« fin sur tout ce qui se dit ou se fait à propos de ces
« arts, il se distingue par son goût et ses lumières.
« — Tu veux que le philosophe soit auprès des
« artistes ce qu'un pentathle (ou athlète qui s'oc-
« cupe de cinq sortes d'exercices) est auprès d'un
« coureur ou d'un lutteur. Vaincu par chaque
« athlète dans l'exercice qui lui est propre, le pen-
« tathle ne tient que le second rang, tandis qu'il
« est au-dessus de tous les autres athlètes en géné-
« ral... Un philosophe est en toute chose un homme
« de second rang. — Socrate, tu as admirablement
« compris ma pensée...; le philosophe est vérita-
« blement un homme qui ne s'attache à rien *servi-*
« *lement*, et qui ne travaille à aucune chose de
« manière que, pour la porter à sa perfection,
« il néglige toutes les autres, comme font les ar-
« tistes; le philosophe s'applique à toutes ensemble
« avec mesure[1]. »

Ces pages ont beaucoup d'importance, parce qu'elles déterminent quelle espèce d'*universalité* Socrate rejetait de la philosophie. On a souvent accusé Socrate d'avoir rétréci à l'excès le domaine philosophique. Sa réaction alla, en effet, trop loin;

[1] *Riv.*, 136, a.

mais il faut, pour la comprendre, se faire une idée exacte des opinions mêmes qu'il combattait. Ce qu'il condamne ici et avec raison, c'est l'universalité superficielle qui, sous prétexte de désintéressement libéral, ne cherche en aucune question la vérité profonde et le bien réel, et qui se contente des apparences pour briller aux regards du vulgaire. Une telle universalité n'atteint pas plus le vrai que le bien.

« Les savants sont-ils utiles ou non? — Utiles. — « Mais les philosophes sont-ils utiles ou non? — Les « plus utiles des hommes. — Comment peut-il se « faire que soient si utiles des hommes qui ne sont « qu'au second rang?... Si tu étais malade..., appel- « lerais-tu le philosophe, ce savant de second « ordre, ou ferais-tu venir le médecin?... Et dans « un vaisseau battu par la tempête, à qui t'aban- « donnerais-tu, au philosophe ou au pilote? Et dans « toute autre occasion, tant qu'on aura l'homme de « la chose, le philosophe ne sera pas fort utile. Par « conséquent, le philosophe est un homme très-inu- « tile... En vérité, mon cher, prends garde que « philosopher ne soit point du tout se mêler de tous « les arts, et passer sa vie à tout faire et à tout « apprendre; car, pour cela, c'est une honte, à « mon avis; et l'on appelle manœuvres ceux qui « s'occupent ainsi des arts. »

Socrate, lui aussi, a le préjugé de son temps sur les arts serviles, quoique à un degré beaucoup moindre; il ne veut donc pas faire du philosophe un

spécialiste, comme on dirait aujourd'hui. Les anciens, toujours préoccupés du point de vue politique, méprisaient les études trop spéciales, comme indignes d'un citoyen libre. Il y avait en apparence, dans ces occupations exclusives, un genre de vie mécanique et servile. Seulement, Socrate n'entendait pas l'universalité de la philosophie comme ceux de son époque : il voulait que cette science dominât toutes les autres, et touchât à toutes les autres pour les diriger vers une fin universelle, le bien.

« Pour mieux savoir si je dis vrai, réponds-moi « encore, je te prie : Qui sont ceux qui savent bien « corriger les chevaux? ne sont-ce pas ceux-là « mêmes qui les rendent meilleurs?... Cet art qui « les corrige et les rend meilleurs, est-ce le même « qui discerne les bons d'avec les mauvais? — Le « même. — Diras-tu la même chose des hommes? « L'art qui les rend meilleurs est-il le même que « celui qui les corrige, et qui discerne les méchants « et les bons? — Le même. — L'art qui s'applique « à un seul, s'applique à plusieurs; et celui qui « s'applique à plusieurs, s'applique à un seul... Un « homme qui ne distinguerait pas les hommes « bons d'avec les méchants, n'ignorerait-il pas s'il « est lui-même bon ou méchant, puisque enfin il est « homme aussi? — Cela est vrai. — Ne pas se con- « naître soi-même, est-ce être sage ou fou? — « C'est être fou. » Socrate en conclut qu'il faut se connaître soi-même, relativement au bien, pour

connaître et sa propre valeur morale et celle des autres. Quand on connaît cette valeur morale des hommes, on peut rendre à chacun ce qui lui est dû, peine ou récompense. Cette connaissance produit donc la justice : « justice et sagesse ne sont qu'une « même chose. » La science de la justice s'identifie également avec la politique, et l'art de gouverner est un *art royal.* « Quand un homme « gouverne bien un État, ne lui donne-t-on pas le « nom de roi?... Quand un particulier gouverne « bien sa maison, ne l'appelle-t-on pas un bon éco- « nome, un bon maître?... Il me semble donc que « *roi, politique, économe, maître juste et sage, ne* « *sont qu'une même chose.* Établirons-nous que « sur toutes ces choses le philosophe doit être un « pentathle, au-dessous des maîtres et au second « rang, c'est-à-dire toujours inutile, tant qu'il y « aura des maîtres[1]. » — Non, le philosophe doit tenir le premier rang dans tout ce qui a rapport au bien soit à son bien propre, soit au bien des autres, de sa famille et de l'État. Qui se connaît lui-même moralement est capable de connaître les autres, de les juger et de les gouverner, comme il se juge et se gouverne lui-même. Telle est la fonction du philosophe. Sa science est donc une science royale, parce qu'elle régit toutes choses en vue du bien, et qu'elle dirige vers ce but les autres sciences elle-mêmes. Elle est *uni-*

[1] *Riv.*, 138.

verselle, parce qu'elle est *directrice;* et elle est directrice, parce qu'elle est *dialectique*, c'est-à-dire logique et morale tout à la fois. Spéculative, parce qu'elle remonte en toutes choses au premier principe, — le bien, — elle est aussi pratique par excellence, parce que le dernier résultat de toute activité est encore le bien. Le bien est donc l'unité suprême de la pensée et de l'action, de la spéculation et de la pratique; et la philosophie, encore une fois, est la science du bien.

Ce n'est pas là la morale telle que l'entendent les modernes dans leurs divisions abstraites de la philosophie. L'idée de Socrate est beaucoup plus large et aussi plus concrète, puisqu'elle ramène à l'unité d'une fin supérieure toutes les sciences particulières. La science du bien, si elle était réalisée comme Socrate l'entend, ne serait autre chose que *la science*, dans toute la force de cette expression; connaissant la valeur finale et absolue de toutes choses, elle connaîtrait tout en essence et en principe, et ressemblerait à la science divine.

Xénophon ne semble pas avoir toujours bien compris l'idée socratique de la philosophie; et sans doute cette idée, pour Socrate lui-même, était d'autant plus vague qu'elle était plus compréhensive dans son unité. Cependant, le *διαλέγειν λόγῳ καὶ ἔργῳ κατὰ γένη* exprime avec force tout à la fois l'étendue et l'unité de la philosophie : dialectique, logique et morale. Ce n'est rien moins que l'absolue spécula-

tion jointe à l'absolue pratique. Voilà, d'après Xénophon même, la vraie définition socratique de la philosophie; définition bien plus ambitieuse, dans sa portée nouvelle, que celle des anciens philosophes : « Ordonner toutes choses, suivant leur valeur rationnelle, en pensée et en action. » N'est-ce pas l'idéal le plus élevé et le plus universel qu'on ait jamais proposé à l'homme? Si c'est là, selon une expression devenue banale, ramener la philosophie du ciel sur la terre, qu'y aura-t-il dans le ciel? L'identité de la raison et de l'activité dans le bien absolu, ce n'est plus le ciel de l'astronomie et de la physique, sans doute; mais c'est bien le ciel de la métaphysique. Si donc Socrate a fait descendre la philosophie du ciel visible, c'était pour lui en ouvrir un autre, le seul véritable; le ciel des astres vaut-il celui des idées?

Xénophon semble parfois rétrécir à l'excès l'idée de la philosophie; mais ce n'est le plus souvent qu'une apparence, résultant de l'identité établie par Socrate entre le rationnel et le moral. Socrate rejette tout de la philosophie, ou y admet tout, selon qu'on montre ou qu'on ne montre pas le rapport final des choses avec le bien. D'ailleurs nous devons dans ce cas en appeler de Xénophon, je ne dis pas à Platon, mais à Xénophon lui-même. Son chapitre sur la dialectique contiendrait de quoi réfuter tout le reste de son livre, s'il était vrai que le reste fût en contradiction avec ce chapitre.

En examinant de près la question, nous trouvons

bien que Socrate méprisait ou négligeait à tort certaines *sciences*, mais non qu'il mutilât l'idée de la philosophie proprement dite. Il est essentiel de se rappeler d'abord que cette partie de la philosophie qui spécule sur l'origine et la formation du monde était entièrement confondue, à l'époque de Socrate, avec l'astronomie et la physique. Quand Socrate reproche à ses devanciers de rechercher l'origine du monde, il n'entend donc pas par là l'origine philosophique et morale de l'univers, son principe intelligent et divin. Loin de retrancher cette question de la philosophie, il la plaçait, nous dit Xénophon, au premier rang, et commençait l'instruction de ses disciples par des entretiens sur les dieux. Ainsi entendues, les choses *divines* avaient la plus grande importance aux yeux de Socrate. Il n'en était pas de même des choses *célestes*, *τὰ οὐράνια*, ni de la formation mécanique du monde. Lui aussi, cependant, étudiait la formation des choses, et non pas seulement leur origine; mais, ici encore, il se plaçait au point de vue intellectuel et moral. C'étaient, on s'en souvient, les procédés intelligents, non les procédés mécaniques, qu'il s'efforçait de comprendre pour les admirer. Cause première, cause dernière et finale, se trouvent dans la philosophie de Socrate; et c'est le *bien* qui est pour lui premier et dernier; mais les causes secondes ou physiques, il les néglige : c'est la physique qui peut s'en plaindre à bon droit, non la métaphysique. A la cosmogonie matérielle et matérialiste de

ses devanciers, Socrate substitue la théodicée proprement dite; faut-il l'accuser de supprimer la métaphysique au moment même où il la rétablit?

Ces considérations sont nécessaires pour l'intelligence complète du chapitre célèbre des *Mémorables*, dont nous avons déjà parlé, et qu'il est bon de relire : « Socrate ne dissertait pas, comme tant d'au-« tres, sur toute la nature, pour rechercher com-« ment est fait ce que les sophistes appellent le « cosmos; et par quelles causes nécessaires se pro-« duit chacune des choses *célestes* (ἕκαστα γίγνεται « τῶν οὐρανίων)[1]. » Il est douteux que Socrate ait blâmé le beau nom de κόσμος ou ordre universel; en tout cas, il ne s'agit ici que de l'ordre astronomique, nullement de la métaphysique. « Il démon-« trait la folie de ceux qui s'inquiètent de pareilles « études. D'abord il demandait s'ils se tournaient « vers de pareilles études dans la persuasion qu'ils « connaissaient déjà suffisamment les choses hu-« maines; ou s'ils croyaient sage de négliger les « choses humaines pour examiner les choses des « dieux (τῶν δαιμονίων, qui signifie ici les secrets « divins). » Comme nous l'avons remarqué, c'est une erreur de méthode que Socrate reproche ainsi aux partisans de la cosmologie; et sur ce point il a raison. « Il s'étonnait ensuite qu'ils ne com-« prissent pas qu'il est *impossible* à des hommes « de découvrir toutes ces choses (ταῦτα οὐ δυνατόν

[1] *Mem.*, IV, VII.

« ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν). » Ici, Socrate ou Xénophon exagère, du moins en ce qui concerne l'astronomie et la physique, mais pas autant en ce qui concerne la cosmogonie, ou les mystères de la production du monde. « Ceux qui réfléchissent le plus sur ces « questions ne s'accordent point dans leurs conjec- « tures (οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις), mais ils se com- « portent les uns à l'égard des autres comme des « insensés. En effet, parmi les insensés, les uns ne « craignent pas ce qui est redoutable, les autres « redoutent ce qui n'est point à craindre; de même, « parmi ces savants, les uns croient qu'il n'y a pas « de honte à tout dire, à tout faire en public; les « autres, qu'il ne faut pas même se montrer aux « hommes. Les uns ne respectent ni temples ni « autels, ni aucune des choses divines; les autres « révèrent les pierres, les arbres et jusqu'aux bêtes « qu'ils rencontrent[1]. » Ainsi ce qui choque Socrate, outre la méthode vicieuse de ses devanciers, c'est l'immoralité et l'impiété de leurs conclusions. Tout entiers aux choses matérielles, ils finissent par ne plus rougir; et pour avoir voulu scruter les cieux, ils oublient les préceptes de morale et de religion qui sont dans leurs cœurs. Les physiciens d'Ionie, en effet, et principalement les atomistes, mettaient l'irraisonnable au-dessus du raisonnable, et aboutissaient à l'athéisme. De là la confusion des doctrines métaphysiques et les fausses spéculations dialecti-

[1] *Mem.*, IV, *ibid.*

ques, résultat dernier d'une méthode fausse et disproportionnée. Reste la question d'utilité pratique. Socrate faisait encore cette réflexion : « Ceux qui « apprennent les choses humaines pensent qu'ils « peuvent faire ce qu'ils ont appris soit pour eux, « soit pour les autres, quand il leur plaît (c'est-à- « dire qu'ils peuvent exécuter et appliquer les « choses qu'ils ont étudiées) ; les scrutateurs des « choses divines croient-ils de même que, quand ils « connaîtront bien par quelles nécessités tout se « produit, ils feront à leur gré, et selon leurs be- « soins, les vents, la pluie, les saisons et autres « choses semblables? Ou, sans se flatter de cette « espérance, leur suffit-il donc de savoir seulement « comment tout cela se fait? » Certes, il faut ici blâmer Socrate ou Xénophon de n'avoir pas compris l'utilité des sciences physiques, et d'avoir trouvé étonnant qu'on voulût savoir pour savoir. Notons seulement qu'ici encore il ne s'agit pas de métaphysique. Socrate était réellement beaucoup moins ennemi de la spéculation que Xénophon ne le représente en cet endroit, où il a pour but de réfuter ses accusateurs. Seulement la spéculation de Socrate consistait à chercher la définition rationnelle et la valeur morale « de toutes choses [1], » et à remonter jusqu'au point culminant où la théorie la plus haute devient aussi la pratique la plus utile. Considérant comme secondaire la curiosité des causes

[1] *Mém.*, IV, VII.

mécaniques et nécessaires[1], il n'était guère curieux lui-même que des *fins* et du *bien;* c'était assez pour que, en définitive, la spéculation ne fût pas gravement compromise par son influence, car la recherche des fins devait ramener celle des moyens, et conséquemment des causes secondes.

« Je vais rapporter maintenant, dit encore Xéno-
« phon, comment il s'appliquait à rendre ses disci-
« ples capables dans les fonctions qui leur conve-
« naient. Je ne connais personne qui eût plus soin
« de pénétrer à quelles connaissances était apte
« chacun de ses compagnons. Pour ce qu'il con-
« vient à un homme *beau* et *bon* de savoir, il leur
« enseignait avec ardeur ce qu'il savait lui-même;
« quant aux choses dont il n'avait pas l'expérience,
« il conduisait ses compagnons vers ceux qui les
« connaissaient. Il leur enseignait encore *jusqu'à*
« *quel point* doit être instruit dans chaque science
« celui qui a reçu une bonne éducation[2]. » On reconnaît cette *mesure* dont parlent *les Rivaux;* Socrate ne prenait dans chaque étude que ce qui est nécessaire à une instruction libérale et civique. Nous-mêmes, dans notre instruction *libérale*, nous ne prenons que les résultats généraux des sciences; seulement nous avons un tort que n'avait pas Socrate, c'est de ne faire approfondir à nos enfants *aucune science*, pas même la science morale et

[1] *Phédon, loc. cit.*
[2] *Mém.*, IV, VII. 71.

sociale. Au moins, Socrate ne se contentait-il pas de connaissances universellement superficielles : apprenez *à fond*, disait-il, la morale et la politique, et apprenez *dans une juste mesure* les autres sciences. C'est ainsi, en effet, qu'on forme des citoyens.

Qu'on ne l'oublie pas en lisant dans les *Mémorables* les paragraphes qui suivent, Xénophon ne considère pas les diverses sciences dans leur valeur intrinsèque, mais dans leur utilité pour l'*instruction* de la jeunesse. « Par exemple, disait-il, qu'on « apprenne assez de géométrie pour être en état, « au besoin, de mesurer exactement un terrain « que l'on veut acheter ou vendre ou diviser par « portions, et *pour pouvoir* DÉMONTRER *ce qu'on fait.* « Cela est si facile, ajoutait-il, que, pour peu qu'on « s'y applique, on saura prendre même *les dimensions de la terre entière;* une fois la manière de « mesurer connue, qu'on s'éloigne (d'auprès du « géomètre). » Il n'approuvait pas « qu'on apprît la « géométrie jusqu'aux figures difficiles; il n'en « voyait pas l'utilité, et cependant *il ne les ignorait* « *nullement lui-même;* mais elles suffiraient, disait-il, à occuper toute la vie d'un homme, et le « détourneraient de beaucoup d'autres sciences « utiles[1]. » Socrate, à cette époque d'enfance des sciences, ne pouvait bien comprendre l'utilité des mathématiques; s'il trouvait mauvais qu'il y eût des

[1] *Mém.*, *ibid.*, 72.

mathématiciens de profession, il avait tort; mais il avait raison de vouloir que, dans l'instruction commune, l'étude des mathématiques ne dépassât point certaines limites.

« Il voulait encore qu'on sût assez d'astronomie « pour connaître, sur terre, sur mer et en senti- « nelle, les heures de la nuit, les jours du mois et « les saisons de l'année; pour avoir des signes qui « avertissent des devoirs à remplir, ou la nuit, ou « dans le mois, ou dans le cours de l'année; science « facile, qu'on pouvait, selon lui, trouver auprès « des chasseurs de nuit, des pilotes, de ceux, en un « mot, qui ont besoin d'y donner leur attention. « Mais posséder l'astronomie jusqu'à connaître les « phénomènes qui ne tiennent pas au mouvement « commun de tout le ciel, les planètes et les astres « errants, leurs distances de la terre, leur marche « et les causes de leurs révolutions, c'est ce qu'il « désapprouvait fortement. Il ne voyait aucune « utilité dans ces études, *et pourtant il ne les igno-* « *rait pas lui-même* (οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν). » On voit de nouveau ici à quel point il est faux de se représenter Socrate comme un ignorant : Aristophane ne mentait pas complétement en lui prêtant des connaissances astronomiques et physiques; le soin même que Xénophon met à disculper son maître est quelque peu suspect.

« Socrate disait que ces études sont aussi de « nature à consumer la vie d'un homme, et à l'é- « loigner de quantité de travaux utiles. En général,

« il détournait d'étudier les choses célestes, et « les moyens mécaniques que Dieu emploie pour « former chaque chose (ᾗ ἕκαστα ὁ Θεὸς μηχανᾶται). « Il pensait que les hommes ne pouvaient décou- « vrir ces secrets, ou qu'on ne plaisait pas aux « dieux, en cherchant ce qu'ils n'ont pas voulu nous « révéler. » Idées trop étroites, qui n'atteignent pas, il est vrai, la philosophie même, mais seulement les sciences naturelles. « Se livrer à ces recherches « avec inquiétude, c'était risquer d'égarer sa raison. « C'est ainsi qu'Anaxagore s'égara, lui qui s'enor- « gueillit à l'excès, parce qu'il recherchait les « secrets du mécanisme des dieux (οὐδὲν ἧττον ἢ « Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν, ὁ μέγιστον φρονήσας, ἐπὶ τῷ τὰς « τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι[1]). » Ce passage a besoin, pour être compris, d'être rapproché du passage analogue du *Phédon*, que nous avons déjà cité. Le paragraphe suivant contient des critiques assez mesquines à l'égard d'Anaxagore. Si elles sont de Socrate lui-même, elles prouvent que notre philosophe était encore trop imbu des préjugés religieux de son époque pour considérer les astres comme des êtres ordinaires. Platon lui-même, dans le *Timée* et les *Lois*, ne les représente-t-il pas comme les organes des puissances divines secondaires? « Quand « Anaxagore disait que le soleil est la même chose « que le feu, il ignorait donc que les hommes peu- « vent considérer impunément le feu, tandis qu'ils

[1] *Mém.*, IV, VII, 73.

« ne sauraient regarder le soleil en face; que le so-
« leil noircit la peau, effet que ne produit pas le
« feu; il ignorait encore que les productions de la
« terre ne reçoivent la vie et l'accroissement que
« des rayons du soleil, tandis que la chaleur du
« feu les détruit. En prétendant que le soleil était
« une pierre enflammée, il n'avait donc pas remar-
« qué que les pierres exposées au feu ne donnent
« pas de lumière et sont bientôt calcinées, tandis
« que le soleil, toujours inaltérable, brille d'un nou-
« vel éclat[1] ? »

On peut conclure de ce passage, ce que le *Phédon* nous avait appris déjà, que la partie physique des livres d'Anaxagore était loin de satisfaire Socrate. L'apologiste Xénophon a soin de répéter les critiques adressées par Socrate à Anaxagore; il sous-entend les éloges que Socrate faisait certainement de lui au point de vue philosophique.

« Socrate, continue Xénophon, conseillait l'étude
« des nombres; mais il recommandait, comme
« pour les autres sciences, de ne point s'engager
« dans une vaine préoccupation. Il examinait lui-
« même les choses, et les étudiait en compagnie de
« ses disciples jusqu'au point où elles sont utiles.
« Il les exhortait aussi fortement à s'occuper de
« leur santé, et en apprenant des gens instruits ce
« dont ils avaient besoin, et en observant eux-
« mêmes, dans tout le cours de leur vie, quels ali-

[1] *Mém.*, IV, VII, 74.

« ments, quelles boissons, quels genres d'exercices « leur étaient le plus avantageux, et quel emploi ils « en devaient faire pour conserver leur santé. Il « assurait qu'en se conduisant avec cette prudence, « on trouverait difficilement un médecin qui sût « mieux que nous-mêmes ce qui convient à notre « propre santé[1]. » Cette nécessité d'étudier l'hygiène, et dans les livres et dans sa propre expérience, est une chose trop méconnue encore par les modernes, et qui devrait trouver place dans le plan des études libérales.

« Si quelqu'un, conclut Xénophon, voulait des « avantages qui dépassent la portée de la science « humaine, il lui conseillait de s'appliquer à la di- « vination. Quand on connaît, disait-il, les signes « que les dieux nous donnent de leur volonté, on « n'est jamais destitué de leurs conseils[2]. » Xénophon a-t-il pris au sérieux une ironie de Socrate? ou est-ce une allusion à son *génie?* c'est ce que nous verrons plus tard.

En résumé, d'après Xénophon, et malgré les exagérations que doit contenir une apologie, Socrate ne proscrivait aucunement ni la philosophie proprement dite, ni la dialectique, ni la recherche des causes et des fins intellectuelles. Il ne méprisait pas non plus les sciences naturelles ou

[1] *Mém.*, IV, VII, 75
[2] *Mém.*, *ibid.*

les sciences mathématiques en elles-mêmes, et il les avait étudiées plus qu'on ne le fait d'ordinaire ; mais il ne les faisait entrer dans son plan d'éducation libérale, qu'en les réduisant à une mesure parfois trop étroite. Il ne prétendait point faire de ses disciples des physiciens, des astronomes, des mathématiciens. Il trouvait dangereuses les spéculations qui s'adressent aux choses célestes avant de s'adresser aux choses humaines. Il blâmait cette méthode; il en montrait les résultats peu moraux, peu religieux et même peu philosophiques. L'idée de l'utilité morale et politique le préoccupait jusqu'à l'excès, par une réaction inévitable contre ses prédécesseurs. Mais son plan d'éducation n'en était pas moins fort sensé ; car il avait raison d'y introduire une étude spéciale et approfondie des devoirs et en général de toutes les choses humaines, et de n'emprunter aux autres sciences que leurs principes généraux et leurs résultats usuels. Laissant, d'ailleurs, à chaque profession son objet propre, il trouvait qu'avant d'être géomètre, médecin, astronome, physicien, il faut être *homme* et *citoyen*.

L'idée de la philosophie et des sciences que Platon prête à Socrate est plus large que celle de Xénophon. Pourtant, lors même que Platon parle en son nom propre, dans les *Lois*, il conseille de ne pas s'appliquer avec excès aux sciences mathématiques : que quelques hommes les approfondissent, il le trouve bon, mais il en admet seulement les prin-

cipes généraux dans l'éducation des hommes libres (οἱ ἐλεύθεροι).

Aristote lui-même, le savant Aristote, rejettera de l'enseignement ce qui est inutile pour former un homme à la science et à la vertu : non-seulement les arts mécaniques, mais même les travaux de l'intelligence poussés très-loin, les sciences et les arts étudiés dans leurs difficultés curieuses[1].

Dans le *Théétète* se trouve un portrait du philosophe dont Socrate a certainement fourni les traits principaux, et qui le représente comme amoureux de toute spéculation élevée. « Le vrai philo-
« sophe ignore dès sa jeunesse le chemin de la place
« publique ; il ne sait où est le tribunal, où est le
« sénat et les autres lieux de la ville où se tiennent
« les assemblées. Il ne voit ni n'entend les lois
« et les décrets prononcés ou écrits ; les factions ou
« les brigues pour parvenir au pouvoir, les réu-
« nions, les festins, les divertissements avec des
« joueuses de flûtes, rien ne lui vient à la pensée,
« même en songe. Vient-il de naître quelqu'un de
« haute ou de basse origine ? le malheur de celui-ci
« remonte-t-il jusqu'à ses ancêtres, hommes ou fem-
« mes ? il ne le sait pas plus que le nombre des
« verres d'eau qui sont dans la mer, comme dit le
« proverbe. Il ne sait pas même qu'il ne sait pas
« tout cela ; car s'il s'abstient d'en prendre con-
« naissance, ce n'est pas par vanité. Mais, à vrai

[1] *Politique*, 1337, b, c.

« dire, il n'est présent que de corps dans la ville. « Son âme, regardant tous ces objets comme in« dignes d'elle, se promène de tous côtés, mesu« rant, selon l'expression de Pindare, et les pro« fondeurs de la terre et l'immensité de sa surface; « s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la « course des astres, portant un œil curieux sur la « nature intime de toutes les grandes classes d'êtres « dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à « aucun des objets qui sont tout près d'elle[1].» Voilà qui diffère considérablement du type de Xénophon. Si pourtant on se rappelle les distractions fameuses de Socrate et ses moments de contemplation profonde, on conviendra que Platon n'est pas ici entièrement inexact. Son Socrate nous fait beaucoup mieux comprendre les plaisanteries d'Aristophane que celui de Xénophon, dans les chapitres précédemment cités.

« On raconte de Thalès, que, tout occupé de « l'astronomie et regardant en haut, il tomba « dans un puits, et qu'une servante de Thrace, « d'un esprit agréable et facétieux, se moqua « de lui, disant qu'il voulait savoir ce qui se « passait au ciel, et qu'il ne voyait pas ce qui était « devant lui et à ses pieds. Ce bon mot peut s'ap« pliquer à tous ceux qui font profession de philo« sophie. En effet, non-seulement un philosophe ne « sait pas ce que fait son voisin; il ignore presque

[1] *Théét.*, 175.

« si c'est un homme ou un autre animal. Mais *ce* « *que c'est que l'homme*, et quels caractères le dis « tinguent des autres êtres pour l'action et la pas- « sion, voilà ce qu'il cherche, et ce qu'il se tour- « mente à découvrir. C'est pourquoi, mon cher « ami, dans les rapports particuliers ou publics « qu'un tel homme a avec ses semblables, et comme « je le disais au commencement, lorsqu'il est forcé « de parler *devant les tribunaux*, ou ailleurs, des « choses qui sont à ses pieds et sous ses yeux, il « apprête à rire non-seulement aux servantes de « Thrace, mais à tout le peuple, son peu d'expé- « rience le faisant tomber à chaque pas dans le « puits de Thalès et dans mille perplexités. Mais, « mon cher, lorsque le philosophe peut, à son « tour, attirer quelqu'un de ces hommes vers la « région supérieure, et que celui-ci consent à « passer de ces questions : *Quelle injustice te fais-je?* « ou : *Quelle injustice me fais-tu?* à la considération « de la justice et de l'injustice en elles-mêmes, de « leur nature, du caractère qui les distingue l'une « de l'autre et de tout le reste ; ou bien de la ques- « tion, si un roi est heureux ou celui qui possède de « grands trésors, à l'examen de la royauté, et en « général de ce qui fait le bonheur ou le malheur « de l'homme, pour voir en quoi l'un et l'autre « consiste, et de quelle manière on doit rechercher « l'un et fuir l'autre ; quand il faut que cet homme, « dont l'âme est petite, âpre, exercée à la chicane, « s'explique sur tout cela, c'est alors le tour de la

« philosophie. Suspendu en l'air, et n'étant pas « accoutumé à regarder les choses de si haut, la « tête lui tourne; il est étonné, interdit; il ne sait « ce qu'il dit, et il apprête à rire, non point aux « servantes de Thrace ni aux ignorants, car ils ne « s'aperçoivent de rien, mais à tous ceux qui n'ont « pas été élevés comme des esclaves [1]. »

Le Socrate de Platon est idéalisé; mais celui de Xénophon semble parfois trop préoccupé de la pratique; le vrai Socrate devait tenir le milieu, et s'efforçait sans doute de concilier la vie spéculative et la vie politique dans la *sagesse*.

[1] *Théét.*, 177.

CHAPITRE V

LES VERTUS PRIVÉES (SUITE) : — TEMPÉRANCE ET COURAGE.

I. La tempérance est une connaissance des vrais biens assez claire pour l'emporter sur l'attrait des biens inférieurs ou des voluptés. C'est une classification rationnelle et pratique des divers *genres* de plaisir et de joie[1].

On devra reconnaître d'abord que les plaisirs corporels sont très-inférieurs à ceux de l'âme. Les premiers, en effet, naissent de la satisfaction de nos besoins, qui sont eux-mêmes des douleurs ; or, nous l'avons vu, moins un être a de besoins, plus il ressemble à Dieu[2]. La raison suprême et le but de la tempérance, c'est d'établir une ressemblance aussi grande que possible entre la vie humaine et la vie divine[3].

En second lieu, nous devons être tempérants

[1] *Mémor.*, IV, VIII.
[2] *Ibid.*, I, VI, 10.
[3] *Ibid.*, I, VI, 10.

parce que cette vertu engendre la liberté et nous rend maîtres de nous-mêmes [1].

En troisième lieu, nous devons être tempérants parce que cette vertu, née de la science, ou du moins d'un commencement de science, engendre à son tour une science nouvelle et plus sûre, par une merveilleuse réciprocité. L'âme tempérante et libre est *intelligente*, parce que sa raison se développe sans obstacle. Pour être dialecticien, il faut être tempérant ; comme pour être tempérant, il faut être dialecticien [2].

En quatrième lieu, la tempérance nous rend utiles aux autres hommes. Elle nous permet « de « bien conduire notre maison, de servir nos amis, « notre patrie, de soumettre nos ennemis; voilà la « source des plus grands avantages et de la plus « inaltérable volupté [3]. » Aussi, outre la vraie *utilité*, la tempérance produit la vraie *joie* de l'âme.

En dernier lieu, le plaisir physique lui-même, que la tempérance soumet à la règle du bien, gagne à être réglé : le tempérant éprouve des plaisirs plus doux et plus purs que l'intempérant [4].

Donc, à tous les points de vue, la tempérance est meilleure que l'intempérance ; meilleure en soi, étant plus divine ; meilleure pour notre âme, meilleure pour notre famille et notre patrie, meilleure

[1] *Mém.*, IV, v.
[2] *Ibid.*, IV, v, 10. Cf. I, vi, 9.
[3] *Ibid.*, IV, v, 10. Cf. I, vi, 9.
[4] *Ibid.*, IV, v, 10. Cf. I, vi, 9, et sqq.

même pour notre corps, meilleure pour nos plaisirs. Tant il est vrai que ce qui est réellement bon est universellement bon.

A cette vertu se rattachent le mépris de l'*amour impur*[1], et le mépris des *richesses*, dont l'*Éryxias* nous montre bien les avantages. « Faut-il croire « meilleur et plus heureux l'homme à qui le soin « de son corps donne une foule de besoins, ou celui « qui en a très-peu et se contente des choses les « moins délicates? Peut-être trouverons-nous plus ai- « sément la réponse, en considérant un seul homme « dans ces deux états, dans la maladie et dans la « santé... Nos besoins sont-ils plus grands et plus « nombreux quand nous sommes malades que « quand nous nous portons bien? — Quand nous « sommes malades. — Nous n'avons donc jamais « plus de besoins, nos sens n'ont jamais plus de « désirs que quand nous sommes dans un plus « mauvais état... Ne faut-il pas dire la même chose « de deux hommes, dont l'un a beaucoup de besoins « et de désirs ardents, l'autre peu de besoins « et un tempérament plus retenu? Il y en a, par « exemple, qui ont une grande passion pour le « jeu, d'autres pour le vin, d'autres pour la table... « — Je regarde ceux-là comme d'autant plus mal- « heureux qu'ils ont plus de passions. — Mais n'est-il « pas vrai qu'une chose ne peut jamais être utile à « un but quelconque que si nous en avons besoin

[1] Voyez plus loin la *Théorie de l'amour.*

« pour atteindre ce but? — Sans doute. » Le caractère inférieur et relatif de tout ce qui n'a pas sa fin en soi-même est ici remarquablement indiqué; tout être imparfait a des besoins, et ses *utilités* supposent autant de *besoins* à satisfaire. « Il faut « donc à une chose, pour être utile aux soins « qu'exige le corps, que nous en ayons besoin pour « ce but. — Il me semble. — Par conséquent, celui « qui a le plus de choses utiles aux besoins de son « corps doit avoir aussi le plus de besoins, puisque, « pour qu'une chose soit utile, il faut en avoir « besoin. — Oui. — Il suit de là que ceux qui ont « le plus de biens ont aussi le plus de besoins pour « leur corps; car nous avons dit que les biens sont « ce qui est utile aux soins du corps, de sorte que « les plus riches se trouvent nécessairement dans « l'état le plus fâcheux, puisqu'ils ont le plus « grand nombre de besoins[1]. » Ainsi, de deux choses l'une, ou vos richesses ne vous servent à rien, ou elles servent à satisfaire des besoins; et alors plus vous êtes riche, plus vous êtes malheureux.

« Avez-vous remarqué, dit également Xénophon, « que certaines gens, n'ayant que peu de ressources, « en ont cependant assez et font encore des épar- « gnes; et que d'autres, avec de grands biens, n'ont « pas même le nécessaire? — Je sais même des « souverains que la détresse force, comme des « indigents, à commettre des injustices. — S'il en

[1] *Éryxias*, p. 405, c.

« est ainsi, voilà donc des *souverains* à placer dans « la classe du *peuple;* et les gens qui possèdent peu, « mais qui savent économiser, seront comptés « parmi les riches[1]. »

Les Stoïciens ne feront que résumer la doctrine de la tempérance socratique, en disant : le tempérant ou le sage est seul riche, seul libre, seul roi, seul en bonne santé, seul heureux, seul semblable aux dieux.

II. La science, qui engendre la tempérance par son rapport aux faux biens, engendre le courage par son rapport aux maux apparents.

Le courage est la classification rationnelle et pratique des divers genres de maux. D'où viennent, en effet, la crainte et la lâcheté? De ce que nous croyons apercevoir un mal véritable dans des choses qui ne sont point mauvaises en elles-mêmes, par exemple la douleur, la maladie, la mort. Dissipez cette illusion de l'esprit, l'idée et l'amour des vrais biens l'emporteront sur la crainte des maux imaginaires. « Le courage ne consiste pas à braver des « dangers qu'on ne connaît pas;... autrement quan- « tité de fous mériteraient ce nom;... ni à craindre « ce qui n'a rien de terrible... Ceux qui *savent* « tirer bon parti des occasions périlleuses sont « les hommes courageux. Le courage est donc la « science de ce qu'il y a de meilleur à faire dans

[1] *Mém.*, IV, II.

« les dangers, ou *la science du bien dans les dan-*
« *gers*[1]. »

L'auteur du *Lachès* (qui est probablement Platon) oppose cette notion du vrai courage aux notions inexactes qu'on s'en forme d'ordinaire. Lachès, homme de guerre, croit d'abord que le courage consiste à se tenir ferme à son poste et à ne pas fuir l'ennemi. Mais ce n'est là que le courage militaire. Lachès essaye ensuite une définition plus étendue : le courage est, dit-il, la constance. Mais la constance toute seule, sans lumières et sans raison, dans le mal comme dans le bien, n'est pas le courage. Nicias intervient alors dans l'entretien : « Pourquoi
« ne vous servez-vous pas de ce que je t'ai ouï dire
« si souvent et si bien, Socrate? — Et quoi, Nicias?
« — Je t'ai souvent entendu dire qu'on est bon dans
« les choses auxquelles on est habile, et mauvais
« dans les choses qu'on ignore. — ... Nicias veut
« dire, j'imagine, que le courage est une science.
« — ... C'est la science des choses qui sont à crain-
« dre et de celles qui ne le sont pas, à la guerre
« comme en tout. — ... Dis-nous donc en bonne
« foi, Nicias, objecte Lachès, crois-tu que ces ani-
« maux, que nous reconnaissons tous pour coura-
« geux, soient plus éclairés que nous? — Jamais,
« Lachès, répond Nicias, je n'appellerai coura-
« geux un animal ou un être quelconque qui, par
« ignorance, ne craint pas ce qui est à craindre;

[1] *Mém.*, IV, VI.

« je l'appelle téméraire et insensé. Tu crois donc « que j'appellerais courageux tous les enfants « qui, par ignorance, ne redoutent aucun pé- « ril[1]?... »

On reconnaît la doctrine constante de Socrate. Celui-ci, cependant, semble dans la suite la combattre, et cette apparence a trompé, ici encore, bien des interprètes. Stalbaum et V. Cousin ont pris au sérieux les arguments de Socrate, et ces arguments sont sérieux en effet; mais ils nous paraissent aboutir à une conclusion différente de celle que Stalbaum adopte. « Nicias, reprenons dès le commen- « cement : tu sais que d'abord nous avons regardé « le courage comme une *partie* de la vertu. Or, si « elle n'est qu'une partie, il doit y en avoir d'autres « parties qui toutes ensemble sont appelées du « nom de vertu? — Sans doute. » C'est précisément le tort de Nicias que d'avoir considéré le courage comme une simple partie de la vertu, distincte de la vertu tout entière. On sait que, pour Socrate, il n'y a qu'une vertu qui embrasse toutes les autres, ou plutôt qui se manifeste relativement à des objets divers, en restant toujours *une* dans son principe. Socrate va montrer à Nicias cette unité de la *sagesse*, avec laquelle le courage se confond. « Une science, comme telle, doit être absolue si « elle existe; elle s'applique également et au passé « et au présent et à l'avenir. Par exemple, pour la

[1] *Lach.*, p. 194 *d*.

« santé, la médecine, qui en est la seule science, « n'est pas circonscrite dans tel ou tel temps. Il en « est de même de l'agriculture... Et maintenant, ô « excellent Nicias, le courage est la science de ce « qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas; tel « est ton avis, je pense? — Oui. — Et nous sommes « convenus que par ce qui est à craindre et ce qui « ne l'est pas, il faut entendre les biens ou les maux « à venir? — En effet. — Et qu'une science est tou- « jours la même et pour l'avenir et pour tous les « temps, en général? — Il est vrai. — Le courage « n'est donc pas uniquement la science de ce qui est « à craindre et de ce qui ne l'est pas; car elle ne « connaît pas seulement les biens et les maux à « venir, mais les biens et les maux présents et « passés, tous les biens et tous les maux, en géné- « ral... Mais alors penses-tu qu'il manquât encore « quelque partie de la vertu à celui qui posséderait « la science de tous les biens et de tous les maux, « quels qu'ils soient, passés, présents ou futurs? Un « tel homme aurait-il encore besoin de la sagesse, « de la justice et de la piété, lui qui déjà serait en « état de se procurer ou d'éviter tous les biens et « tous les maux qui lui peuvent arriver de la part « des dieux et des hommes, qui saurait enfin com- « ment s'y prendre en toutes choses?... Ce n'est « donc pas une partie de la vertu, mais bien *toute* « *la vertu* que tu nous as définie? — Il semble. — « Cependant nous avions dit que le courage n'en est « qu'*une partie*. — Nous l'avions dit, il est vrai. —

« Mais il n'en va plus ainsi d'après notre définition « nouvelle[1]. » Les interprètes sont forcés, comme Nicias, d'opter entre les deux assertions. Stallbaum et V. Cousin croient que le courage est seulement, pour Socrate, une partie de la vertu, et qu'alors il n'est pas simplement la science des biens et des maux. Nous pensons qu'il faut dire, au contraire : Le courage, pour Socrate, n'est pas une *partie* proprement dite de la vertu et de la sagesse, mais la vertu et la sagesse même. Le vrai courage ne fait qu'un avec la vraie tempérance, avec la vraie justice, avec la vraie piété, avec la vraie sagesse. Nicias avait eu tort de le définir la science des biens et des maux *à venir;* car alors, comme l'objecte avec raison Lachès, il faudrait être *devin* pour avoir du courage : ce ne serait plus qu'un calcul de probabilités impossible. Le courage ne consiste pas à deviner et à prévoir ce qui arrivera, mais à pouvoir juger et classer dialectiquement, sur le moment même, et abstraction faite des temps, tous les genres de biens et de maux. Telle chose est bonne, il faut la faire; elle est mauvaise, il faut l'éviter. Quant à ce qui *arrivera*, quant aux conséquences prochaines de nos actes, c'est chose inaccessible à notre science. Il suffit de savoir que la conséquence finale du bien est toujours bonne, et la conséquence finale du mal toujours mauvaise. Celui qui est bien persuadé de cette vérité est courageux,

[1] *Lach.* p. 199 *e*.

et son courage consiste à faire ce qu'il sait le meilleur, sans s'occuper de l'avenir ou du passé. Science des *biens* et des *maux*, et non science de l'*avenir*, c'est donc là en effet le courage, quand toutefois cette science est assez complétement *scientifique* et assez *claire* pour se réaliser dans la conduite. Xénophon nous l'a assez répété : Savoir le bien, c'est le faire; c'est donc être à la fois sage, tempérant et courageux.

APPENDICE

EXTRAIT DU RAPPORT

PRÉSENTÉ PAR M. VACHEROT

A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE, SUR LE CONCOURS VICTOR COUSIN,
RELATIF A LA QUESTION DE

SOCRATE

CONSIDÉRÉ SURTOUT COMME MÉTAPHYSICIEN[1]

. . . .

« Il suffit d'être au courant des études historiques de notre temps pour voir qu'il y avait une importante lacune à combler dans le domaine de la philosophie grecque. Platon, Aristote, les Alexandrins avaient été successivement l'objet de laborieuses et savantes recherches. Le philosophe à qui l'histoire assigne le rôle d'initiateur et de promoteur de tout le grand mouvement philosophique qui commença

1. Nous indiquerons en note les principaux changements et éclaircissements que nous avons apportés à notre mémoire primitif.

la réfutation de la sophistique et finit aux derniers Alexandrins, Socrate restait un mystère, sinon dans sa vie et sa mission, du moins dans sa doctrine, et surtout dans la partie la plus haute et la plus profonde de cette doctrine, dans sa métaphysique. Qu'est-ce que Socrate? N'est-ce que l'adversaire des sophistes, opposant une méthode modeste, mais sûre, à un étalage de fausse dialectique et de captieuse rhétorique, ou bien encore un bon sens imperturbable à des paradoxes fondés le plus souvent sur des équivoques et des jeux de mots? N'est-ce qu'un sage venant apprendre à cette société d'Athènes, si légère et si mobile, comment on vit et comment on meurt pour rester en paix avec sa conscience? N'est-ce qu'un grand moraliste qui aurait ramené à l'étude de l'homme et à la science des mœurs la philosophie égarée jusqu'à lui par l'effort ambitieux d'une explication universelle des choses? Ou, enfin, Socrate n'a-t-il pas encore, outre ces mérites incontestés, un mérite supérieur, bien que moins apparent, celui d'être un métaphysicien qui aurait eu pour véritables disciples, même en métaphysique, Platon, Aristote, les stoïciens eux-mêmes? En sorte qu'on pourrait dire, s'il en était ainsi, comme Leibnitz l'a dit de certain disciple fameux de Descartes, que toutes ces écoles n'ont fait que cultiver les semences de la philosophie socratique.

« Tel est le problème livré par l'Académie à la sagacité de la critique; problème d'autant plus

difficile à résoudre, que Socrate n'a pas écrit une ligne de sa doctrine, et que les témoignages où elle s'est conservée sont très-divers et parfois contradictoires; problème si obscur encore, après tant d'études sur la philosophie grecque, que la recherche d'une métaphysique socratique a, même aujourd'hui, aux yeux de bons esprits et de savants critiques, quelque peu l'air d'un paradoxe historique.

« Après le concours que vous êtes appelés à juger, le problème est résolu; le paradoxe est devenu une claire et incontestable vérité. Le métaphysicien est enfin apparu, dégagé des préjugés historiques qui avaient réduit Socrate à n'être qu'un dialecticien, un moraliste et un sage; nous retrouvons un vrai, un grand métaphysicien, père de toutes les écoles si métaphysiques qui ont rempli la seconde et même la troisième période de la philosophie grecque.

« Le sujet a tenté la curiosité d'un grand nombre de concurrents. Huit Mémoires ont répondu à votre appel; plusieurs sont des travaux considérables qui ne craindraient pas l'épreuve de la publicité. Le meilleur de tous, d'un mérite vraiment rare, nous semble destiné à prendre rang parmi les livres les plus remarquables publiés, depuis trente ans, sur l'histoire de la philosophie ancienne.

. . . .

« ..... L'auteur de ce Mémoire a trop bien compris la pensée du programme de votre section pour ne pas le suivre, non-seulement dans toutes ses par-

ties, mais encore dans l'ordre de ces parties elles-mêmes, tel que le programme l'avait tracé. Sobre sur la biographie de Socrate et sur tous les incidents historiques qui se rattachent plus ou moins directement au sujet, l'auteur a surtout cherché, surtout vu en Socrate le métaphysicien sous le dialecticien, le moraliste et le théologien, subordonnant toutes les questions du programme à ce problème capital. Logique, psychologie, morale, théodicée, religion, esthétique, il parcourt toutes les parties de la doctrine de Socrate pour dégager et produire au jour la pensée métaphysique qui en fait, à son sens, l'esprit et l'âme tout à la fois. Avant d'avoir lu ce vaste travail de près de 1,400 pages, on est tenté de se demander comment il a pu fournir une telle carrière avec un philosophe qui n'a pas laissé une seule ligne, sans agrandir ou enrichir son œuvre par des digressions et des développements plus ou moins étrangers au sujet. Quand on l'a lu tout entier, l'étonnement cesse, et on comprend qu'un esprit de cette trempe ait fécondé un pareil sujet de façon à en tirer une composition très-sévère, très-bien ordonnée jusque dans ses plus amples développements, puisque toutes les parties qu'elle contient concourent également à la solution du problème qu'il s'est posé. Ce grand Mémoire est la démonstration d'une vérité unique qui se retrouve partout, sous toutes les analyses et sous toutes les critiques de l'auteur, sans qu'il tombe pour cela dans les répétitions qui sont l'écueil d'une pareille méthode. Il avoue lui-

même, au début de son œuvre, qu'il n'a pas vu d'abord comment il pourrait trouver ce que le programme de l'Académie lui prescrivait de chercher avant tout, un Socrate métaphysicien. Ce n'est qu'à mesure qu'il avance dans l'analyse et l'explication des textes qu'il découvre ce qui lui avait échappé jusqu'ici, et ce qui échappera toujours à une analyse moins sagace, à une critique moins pénétrante, à une préoccupation moins ardente du problème que la sienne.

« Son entreprise s'annonce tout d'abord dans la méthode qu'il compte appliquer à ce délicat et difficile sujet, méthode large et hardie dont il nous livre le secret par un mot : *accoucher* Socrate. C'est la maieutique du maître appliquée à sa propre doctrine. On ne peut se faire une juste idée de cette méthode qu'en la voyant expliquée par l'auteur lui-même. Le début en est parfaitement sage : c'est Xénophon qu'il prendra pour base de ses analyses de la doctrine socratique; mais c'est Platon qu'il prendra pour guide et pour flambeau dans l'interprétation des textes qui leur sont communs; quant au sens littéral, Aristote interviendra comme arbitre entre les textes obscurs et contradictoires des deux premiers, chaque fois qu'il a bien voulu dire son mot sur la question en litige. Jusqu'ici rien de bien original dans la manière de traiter un pareil sujet. Mais avec les ressources d'esprit que l'auteur compte déployer dans l'application, voici le résultat qu'il en espère. Il faut citer textuellement :

« — Le vrai Socrate, le Socrate complet, celui « dont l'influence est toujours vivante, et dont la « mort fut un triomphe, non une défaite, est le So- « crate de Platon. Celui de Xénophon est vrai aussi, « mais seulement à moitié. Celui-là, on ne l'aurait « pas mis à mort. Sans doute, dans tous les chefs- « d'œuvre de Platon, il y a autre chose que Socrate ; « il y a Pythagore et Parménide, et surtout il y a « Platon lui-même. Mais aussi, Socrate y est tout « entier, sinon tel qu'il a été toujours, du moins tel « qu'il eût voulu être, tel qu'il s'est efforcé d'être. « Et on ne s'efforce d'être explicitement que ce « qu'on est déjà implicitement. Encore une fois, « on trouve dans Platon, sinon le Socrate absolu- « ment *réel*, du moins le Socrate *vrai*, dont l'autre « n'est que la réalisation vivante. Pour emprunter « à Platon son propre langage, je dirai qu'il a su « admirablement nous faire contempler l'Idée de « Socrate. . . . . »

« La première impression de ces fortes et quelque peu téméraires paroles sur la section de philosophie a été, nous devons le dire, un sentiment d'inquiétude. La force a son écueil comme la faiblesse. L'auteur du précédent Mémoire s'était trompé en restant fort en deçà de la vérité. Celui-ci ne risquerait-il point de se tromper en se laissant entraîner au delà par l'essor de sa pensée ? N'y avait-il pas à craindre qu'un esprit de cette portée, armé d'une méthode qu'on pouvait juger aventureuse, sous l'expression hardie et même paradoxale que lui donnait

l'auteur, ne nous fît un Socrate imaginaire avec cette prétention de nous montrer un Socrate idéal? Mais nous ne l'avons pas plutôt vu à l'œuvre, que nous avons compris à quel esprit nous avions affaire, non moins solide que hardi, non moins profond qu'élevé, non moins rigoureux et démonstratif dans ses analyses et ses critiques que décidé dans ses conclusions. Et à mesure que nous avancions dans cette œuvre si savamment élaborée, nous éprouvions une véritable satisfaction à reconnaître que l'auteur n'affirme rien qu'il ne prouve, qu'il n'imagine et ne devine rien, et que toutes ses thèses reposent sur une analyse exacte et une interprétation ingénieuse, mais toujours sûre des textes.

« C'est, ainsi qu'il le promet au début, toujours Xénophon qui lui sert de point de départ; c'est de Xénophon lui-même qu'il aime à dégager les hautes et profondes idées qu'il attribue à la philosophie de Socrate. Pour cela, il est vrai, il ne se borne point, comme l'auteur du N° 2, à citer les texte, sans les interpréter ni les expliquer; il les interroge, il les fait parler un peu comme Socrate faisait parler la conscience et la raison de ses audieturs.

« Mais, en examinant ce travail avec l'attention la plus vigilante, la plus défiante même, pourrions-nous dire, nul de nous ne l'a trouvé en flagrant délit d'erreur ou même d'inexactitude. Si parfois son interprétation semble dépasser la lettre, elle reste presque toujours dans l'esprit et dans le fond de la pensée socratique. Ce que l'auteur cherche et

découvre dans les textes y est réellement contenu, bien qu'il faille une faculté d'analyse comme la sienne pour l'y retrouver. Socrate n'est plus simplement le maître de Xénophon, c'est-à-dire l'habile dialecticien et le moraliste consommé; c'est le vrai maître de Platon et même d'Aristote, le père véritable de cette doctrine spiritualiste que Platon et Aristote ont développée, chacun selon son génie propre. Car il faut ajouter à la louange de l'auteur que, s'il restitue à Socrate tout ce qui lui appartient, il n'enlève rien à l'originalité de ses grands disciples. En montrant comment les plus hautes théories de Platon ont leur racine dans la méthode et la doctrine socratiques, il ne manque jamais de faire voir en même temps où finit l'œuvre du maître, et où commence celle du disciple, dans cette élaboration commune de la grande métaphysique à laquelle le puissant disciple a attaché son nom.

« Est-ce à dire que, même avec une science aussi exacte et une critique aussi forte, un tel esprit et une pareille méthode ne soient pas quelque peu sujets à des explications trop ingénieuses qui transforment plus ou moins la pensée de l'original? Le compte rendu qui va suivre vous montrera combien il est difficile à un esprit aussi original de garder toujours la juste mesure, en cherchant constamment le côté nouveau et profond des choses, et comment on risque parfois, en accouchant les textes, d'en faire sortir de ces idées qui font penser au pré-

tendu mot de Socrate sur l'infidélité de son disciple Platon[1].

« L'auteur a divisé son Mémoire en trois parties avec une introduction : 1° logique et psychologie ; 2° morale et théodicée ; 3° histoire de Socrate et conclusion. L'introduction est déjà un savant et profond travail qui prépare parfaitement à l'intelligence de la philosophie socratique. L'auteur y traite les questions avec une supériorité qui est de bon augure pour le reste de l'ouvrage. L'esquisse des doctrines antésocratiques y est tracée d'une tout autre main que dans les Mémoires précédents. Sans s'arrêter aux détails, il va droit aux principes qu'il caractérise et définit d'une manière aussi sûre que précise, faisant ainsi connaître en quelques traits la physionomie générale de chaque école. Toutes les variétés de l'empirisme ionien et atomistique y sont ramenées à leurs formules radicales. Déjà un savant historien de la philosophie ancienne, Ritter, avait réduit les doctrines cosmologiques de ces écoles à deux points de vue : le mécanisme, qui explique tout être organisé par une simple agrégation d'éléments ; le dynamisme, qui explique toute organisation par le développement d'un germe primitif. L'auteur a-t-il eu raison, en reconnaissant cette distinction féconde, de substituer à la formule de Ritter, qui paraissait consacrée, sa formule propre

[1] On a essayé, dans ce travail, soit de confirmer par des textes nouveaux, soit de ramener à une expression plus exacte les interprétations qui avaient motivé cette critique.

de la *génération* et de la *nutrition?* On peut en douter d'autant plus que ces deux mots expriment habituellement des ordres de phénomènes que l'histoire naturelle a toujours considérés comme de même nature, et tout à fait inséparables dans leur succession, tandis que mécanisme et dynamisme sont des termes qui répondent à des ordres de phénomènes essentiellement différents, et ne pouvant s'expliquer par les mêmes principes. Il ne pourrait faire rentrer l'école atomistique dans sa formule de la nutrition qu'en confondant le germe avec l'atome ou molécule simple, et l'accroissement par assimilation avec l'accroissement par simple juxta-position. Peut-être aussi pourrait-on trouver impropre le mot de panthéisme appliqué indistinctement à toutes les écoles antésocratiques. Il ne suffit pas, pour justifier cette formule, de dire qu'aucune de ces écoles, sauf celle d'Anaxagore, n'a nettement distingué et surtout séparé la Nature de son principe. Si l'école ionienne peut s'y prêter, en raison de son vague naturalisme, il est manifeste que l'école atomistique s'y refuse absolument. C'est une école d'athéisme pur, non de panthéisme. Nous n'aurions pas relevé ces inexactitudes dans un travail excellent, si nous n'y avions vu les premiers symptômes d'une tendance aux formules originales qui s'accusera par de nombreux exemples, dans tout le cours de ce vaste ouvrage[1].

« Sur la sophistique, sur le vrai caractère de la ré-

[1] Cette partie du travail a été supprimée.

forme socratique, sur les maîtres de Socrate, il n'y a qu'à louer des études où la sagacité de l'auteur ne se trouve pas plus en défaut que sa connaissance des textes, où il juge les sophistes sans passion et sans complaisance, tenant compte à certains, comme Protagoras et Prodicus, de la valeur réelle de leur pensée et de leur science, à tous de ce que leur rôle de vulgarisateurs a pu avoir d'utile en même temps que de malfaisant; où il apprécie la révolution socratique comme l'avénement, non pas seulement d'une nouvelle méthode, mais encore et surtout d'une grande doctrine qui aura pour caractère propre de substituer des principes vraiment métaphysiques aux principes purement physiques des écoles antérieures, dans l'explication universelle des choses. C'est ce que l'auteur résume fortement dans la formule suivante : « L'unité de la morale et de la métaphysique dans la notion pratique et spéculative tout ensemble de la cause finale. » Seulement, dans ce même chapitre, n'est-ce pas faire Socrate un peu trop subtil que de dire « que, pour lui, la pensée *universelle* est la mesure de tout ce qui est[1] ? » Encore s'il se fût borné à dire la pensée divine, ainsi que l'a compris Platon. On pourrait croire alors qu'il

[1] Nous ne voulions pas parler de la pensée présente à l'univers, mais de la pensée humaine en tant qu'elle juge l'universel ou le général, la pensée universelle pour opposition à la sensation particulière. Voir tome Ier, p. 101 et suivantes, les textes où Aristote dit que Socrate recherchait par la définition l'élément universel de la pensée : Τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. — Voir aussi, dans le *Théétète*, la réfutation de Protagoras qui faisait de la sensation la mesure de tout ce qui est.

n'y a pas bien loin de la pensée du disciple à celle du maître.

« La logique est la première partie de la philosophie socratique où s'est déployée dans toute sa force la faculté d'analyse de l'auteur. On voit par cette profonde étude que la méthode de Socrate n'est pas une chose aussi simple qu'on serait tenté de le croire au premier abord. L'auteur en a parfaitement démêlé, décomposé, défini tous les procédés. Il en montre d'abord les deux parties bien distinctes sous les noms historiques d'*ironie* et de *maieutique :* 1° Méthode réfutative, réduction à l'absurde, analyse proprement dite ; 2° méthode d'invention comprenant les trois procédés de la division, de l'induction, de la définition. On a plaisir à le suivre dans la discussion et l'explication des textes où il accouche véritablement Socrate, sans violence et sans trop d'effort, en se bornant à presser doucement les textes pour en faire sortir tout ce qu'ils contiennent réellement. Pendant qu'il est en train de faire cette opération où il excelle, ne se laisse-t-il pas déjà entraîner un peu au delà de l'exacte vérité ? Il est difficile d'en juger, parce que l'auteur, aussi habile que hardi, entend souvent attribuer à Socrate le germe d'une doctrine plutôt que la doctrine elle-même passée à l'état de formule et de théorie. Pourtant on a quelque peine à le suivre dans des conclusions abstraites comme celles-ci : « L'époque socra-
« tique est la période de synthèse où la logique et
« l'ontologie s'enveloppent mutuellement dans la

« théorie de la définition... L'essence véritable de-« demeure l'objet propre de la métaphysique[1]. « Cette essence est l'individualité dont l'intuition « n'est point relative à un contraire comme la « notion logique. » Il y a ici un mot qui serait l'expression d'une erreur capitale, s'il fallait le prendre à la lettre; c'est le mot *individualité* que ni Platon ni même Aristote n'ont jamais confondu avec ce qu'ils ont appelé, chacun dans un sens particulier, l'essence des choses. Que Socrate et Platon aient défini par l'espèce aussi bien que par le genre, tandis qu'Aristote a eu le mérite propre de définir par la propriété essentielle, et par conséquent de substituer la définition scientifique à la simple définition logique, c'est ce qui paraît résulter de la comparaison attentive des trois méthodes et des trois doctrines. Mais qu'aucun de ces philosophes n'ait songé à assigner à la science un autre objet que le général, c'est ce qui n'avait point semblé douteux jusqu'ici, et ce que l'auteur lui-même n'a pas eu sans doute l'idée de mettre en question autrement que par la formule paradoxale par laquelle il conclut[2].

« Sur la psychologie de Socrate, l'exposition de l'auteur n'est pas moins remarquable, et se résume dans les quatre points suivants : 1° Fondements psy-

[1] Ceci est un jugement d'Aristote. Voir t. Ier, p. 104-107.

[2] Il y a ici une méprise par laquelle nos phrases se sont trouvées confondues avec des textes et des formules d'Aristote, qu'on trouvera au tome Ier, p. 104 et suivantes. Nous avons essayé, du reste, d'éclaircir tout ce passage.

chologiques de la méthode socratique; 2° fondements ontologiques; 3° psychologie proprement dite; 4° théorie de la volonté. Peut-être pourrait-on relever dans ce travail un petit défaut de plan, en ce qu'il semble que la première et surtout la deuxième partie se rattachent bien plus naturellement à la logique qu'à la psychologie elle-même. Quoi qu'il en soit, l'auteur a supérieurement expliqué les fondements psychologiques de la méthode socratique, en montrant, par des textes comparés de Xénophon et de Platon, que le principe même de cette méthode est l'*innéité* de la science. Or, de l'*innéité* à la *réminiscence*, il n'y a qu'un pas. L'auteur a trop le sens critique pour le franchir, et attribuer ainsi au maître ce qui n'appartient qu'au disciple. Mais il a le droit d'aller jusqu'à dire, en ce sens, que la pensée de Socrate est grosse de la théorie de Platon. Quant aux fondements ontologiques de la méthode socratique, tout en reconnaissant ici comme partout la puissance d'analyse de l'auteur et sa merveilleuse habileté à mettre les textes du côté de sa thèse, il est difficile de ne pas éprouver un peu de défiance, en le voyant s'engager dans une analyse d'un caractère métaphysique aussi abstrait, et aboutir à la conclusion suivante : « La raison, avec les principes innés « qu'elle porte en elle, a son origine dans « quelque communication mystérieuse de la raison « universelle et divine : celle-ci est comme un « Dieu en elle. Voilà, sous les formes abstraites et « techniques de la philosophie moderne, la doc-

« trine de Socrate sur l'origine de la connaissance. » N'est-ce pas là un nouvel exemple de l'abus des formules appliquées à la philosophie de Socrate[1]?

« Sur la doctrine psychologique de Socrate, votre section de philosophie n'a pu que louer sans réserve un exposé excellent, complet, fait sur les textes comparés et conciliés de Platon et de Xénophon.

« Mais c'est particulièrement sur l'analyse de la théorie de la volonté qu'elle a dû apprécier tout le mérite d'un travail où cette théorie apparaît avec une clarté, une profondeur, une originalité que nulle étude antérieure n'avait fait ressortir à ce point. On savait que Socrate n'avait guère vu dans l'âme que la raison à laquelle obéit irrésistiblement le θύμος, éclairé par elle, et dans la vie que la doctrine. Mais l'auteur, en poursuivant cette vue psychologique exclusive de Socrate en a compris et montré le principe métaphysique : « Nul doute, dit-il, que « Socrate n'admît la tendance naturelle de l'âme vers « le bien conçu par la raison, et qu'il n'y fît consister « l'essence du vouloir. » C'est déjà la doctrine qui fera le fond de toute la psychologie platonicienne transmise par saint Augustin à la philosophie du dix-septième siècle. Le libre arbitre méconnu par Socrate et Platon, reconnu, mais réduit par saint Augustin et Malebranche à la faculté de mal faire, n'est point considéré, dans cette doctrine, comme le caractère propre et le type de la volonté, pas plus dans

[1] Nous avons remplacé ces formules par des textes de Xénophon.

l'homme qu'en Dieu. La vraie volonté, au contraire, est cette volonté sans contingence, dont la nécessité morale fait la véritable liberté, et qui est identique avec la pensée et le désir du Bien. Socrate s'est-il aussi bien rendu compte de la portée de sa théorie que l'auteur paraît le croire? On peut encore en douter, même après l'analyse du Mémoire N° 8. Ce qui résulte certainement de cette belle et forte étude, c'est que toute une grande tradition est en germe dans la doctrine de Socrate.

« Du reste, le sens psychologique de l'auteur n'est pas moins à remarquer ici que son sens métaphysique. Tout en admettant au fond le principe de la théorie socratique de la volonté, il reproche à Socrate de méconnaître, dans sa sublime mais excessive confiance, la limite qui sépare en ceci la nature humaine de la nature divine. « Socrate, dit-il, n'a pas « compris que cette identité de la science et de la vo« lonté est un idéal réalisé en Dieu seul, de même « que l'identité du bien et du bonheur. » Pourquoi n'a-t-il pas ajouté que cette illusion était bien digne d'un sage qui mesurait la nature humaine sur sa propre nature, et pour lequel voir et vouloir le bien était une seule et même chose? Socrate est bien le père de cette école de moralistes qui ne comptent point avec des passions qu'ils n'ont jamais connues, ou qu'ils ne connaissent plus à ce moment de haute sagesse où ils enseignent la vertu.

[1] Nous avons encore ajouté de nouveaux documents à notre premier travail.

« L'étude tout entière de l'auteur sur la morale socratique est un chef-d'œuvre d'analyse et de critique. Tandis que les auteurs des précédents Mémoires, d'accord avec plusieurs historiens de la philosophie ancienne, avaient cru retrouver dans l'identité du bien et de l'utile constamment professés par Socrate le principe de la morale utilitaire de certains philosophes modernes, notre auteur y découvre, au contraire, le caractère idéal et sévère jusqu'au paradoxe de la doctrine platonique. Science et vertu, science et bonheur : toute cette morale est là. Mais quelle science? Ici l'auteur montre très-bien, par l'idée que s'en fait Socrate, comment la science devait avoir une si grande part dans la vie pratique. La science, en effet, dont parle Socrate, c'est la science du bien en toutes choses, c'est-à-dire la science de toutes choses au point de vue du bien; c'est, selon la traduction ingénieuse de l'auteur, « la science de la valeur rationnelle et absolue de chaque chose. » Ici la faculté d'interprétation libre qui distingue l'auteur nous a paru d'une heureuse application. On sait que Socrate, au témoignage d'Aristote, ne séparait point les idées des choses, ainsi que l'a fait Platon. Il s'ensuit que le monde sensible est pour Socrate quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire de rationnel et d'idéal, au moins dans une certaine mesure, tandis qu'il n'est pour Platon qu'une sorte de représentation illusoire du monde transcendant des idées. Si le Bien absolu, le Dieu de Socrate habite à part et au-dessus du Cos-

mos, sa Providence qui n'en est que l'action incessante et universelle est partout et préside à tout dans le monde de la réalité! Ce monde est plein de lois, de raisons, d'idées qui toutes se ramènent à la loi, à la raison, à l'idée du Bien. De là un optimisme très-décidé qui recevra plus tard son complet développement dans la doctrine stoïcienne. Ce n'est pas Socrate qui eût désavoué cette belle parole : *Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter*. L'auteur n'a donc point exagéré la portée de la doctrine socratique, quand il a dit, sous une formule un peu trop hegélienne peut-être : « L'antithèse de la nature et de la raison ne pouvait paraître à Socrate définitive ; il cherche la synthèse, et sa dialectique la lui fait découvrir. La raison est dans la nature des choses dont elle constitue l'essence définissable. » N'est-ce pas déjà le λόγος σπερματικός des Stoïciens, et l'auteur ne sera-t-il pas en droit de dire plus tard que Socrate est bien réellement le père de toutes les grandes écoles dont il fut le précurseur, du stoïcisme aussi bien que du péripatétisme et du platonisme?

« Voilà pour le principe de la morale socratique. Quant aux détails, l'auteur ne laisse rien à dire sur la division, la définition et le rôle des vertus, dans l'œuvre totale de la moralité humaine. Il explique comment la morale pratique de Socrate conserve son caractère de parfaite pureté, du moment qu'au lieu de procéder de l'utile au bien, elle procède du bien à l'utile : méthode aussi forte que juste dont le

De officiis de Cicéron nous offre une admirable application, dans la savante discussion des rapports de l'utile et de l'honnête : « Faire le bien, selon Socrate, » dit notre auteur, dans sa fidèle interprétation de la doctrine, « c'est faire du bien à soi-même, et « c'est aussi en faire aux autres. » Il n'est pas jusqu'à la maxime antique : « Faire du bien à ses amis, faire du mal à ses ennemis, » répétée par Xénophon, que l'auteur n'explique de manière à la faire rentrer de la façon la plus naturelle dans l'idée de la stricte justice. Pour Socrate, comme pour Platon, l'ennemi étant le méchant, le mal qu'on lui fait est une peine qui lui est infligée, par conséquent un bien qu'on lui fait, et qu'il doit désirer s'il a conservé le sentiment de la justice. Encore un fruit de la philosophie socratique, qui, pour avoir presque la nouveauté d'une révélation, n'en est pas moins le légitime produit d'un accouchement naturel.

« De la morale de Socrate à sa théodicée, la transition est simple et nécessaire. Elles ont le même objet, sous des noms différents : le Bien est Dieu, comme Dieu est le Bien. La connaissance du Bien se résout dans la connaissance de Dieu, de même que la connaissance de Dieu se résout dans la connaissance du Bien. Voilà comment la morale et la théologie, la vertu et la piété se confondent, selon Socrate, en ayant leur principe commun dans l'idée métaphysique du Bien absolu. L'auteur montre à merveille comment Socrate est métaphysicien à sa manière, nullement à celle des physiciens des écoles

antérieures, en se préoccupant en toutes choses de la cause finale, tandis que les spéculations des philosophes ioniens, atomistes et même éléates, ont pour unique objet la recherche de la cause élémentaire, matérielle, comme dit Aristote. Or, pour Socrate déjà, comme plus tard pour Aristote, la vraie cause, la cause réellement efficiente, c'est la cause finale, dans l'ordre cosmique tout entier, aussi bien que dans l'ordre des choses humaines.

« Socrate, l'auteur du Mémoire N° 8 le reconnaît, n'a pas dépassé le Démiurge, le second Dieu du Timée qui fait et gouverne le monde, les regards fixés sur l'archétype des *idées*, le Bien absolu : « L'époque « de Socrate, dit-il, était l'enfance des causes finales; « le Dieu artiste de Socrate ressemble encore trop aux « dieux des Grecs. Dieu n'est pas une sorte de Pygma- « lion qui descend dans le temps et dans l'espace pour « animer l'argile. » Ce n'est donc pas encore le Dieu d'Aristote qui meut et organise tout par la simple attraction du Bien, encore moins le Dieu de Leibnitz qui est « un ouvrier d'*ouvriers*, et non simple- « ment un ouvrier d'*œuvres*, » puisqu'il crée des monades, c'est-à-dire des forces capables de se mouvoir spontanément; c'est le Dieu d'Anaxagore, l'Intelligence, avec cette différence à son avantage que Socrate la fait intervenir dans les plus menus détails de l'organisation cosmique, tandis qu'Anaxagore la laisse planer seulement sur le monde livré à l'action des causes naturelles. Mais Socrate n'en reste pas moins le père de cette grande école métaphy-

sique qui, à l'encontre des philosophes mécanistes et matérialistes, cherche en tout et partout, en théologie comme en psychologie, la cause des mouvements et des actions dans une raison finale, dans une force intentionnelle, dans une attraction du bien. En ce sens, l'auteur a raison de dire que Socrate est gros d'Aristote, et même de Zénon, comme il est gros de Platon. L'optimisme de Socrate, sans être aussi savant, aussi développé que celui d'Aristote, ni même que celui des Stoïciens, en peut être considéré comme le principe générateur.

« Sur la religion de Socrate, l'auteur nous donne des explications qui font parfaitement comprendre pourquoi Socrate a encouru les anathèmes des dévots de son temps. S'il n'entend nullement se poser en novateur et en réformateur de la religion, il est certain qu'il ne néglige aucune occasion d'interpréter, de corriger même les traditions de la religion nationale à l'aide du sentiment moral et de l'idée théologique qui faisaient le fond de sa doctrine. En fait, c'était transformer la religion de son pays, sans toucher aux pratiques du culte. Xénophon n'a donc qu'à moitié raison, même si l'on s'en tient à son seul témoignage, quand il essaye de justifier son maître de l'accusation d'impiété portée contre celui-ci. Tout en reconnaissant que ce point de vue de l'auteur n'est pas nouveau, et que c'est l'explication de plusieurs des Mémoires précédents, d'accord avec la plupart des historiens de la philosophie, il n'en faut pas moins le louer d'y avoir insisté avec

une force et une netteté toutes particulières, et surtout d'avoir trouvé dans les textes de Xénophon lui-même le hardi théologien que l'on avait coutume de chercher exclusivement dans certains dialogues de Platon, tels que l'*Euthyphron*.

« Reste un dernier problème de la philosophie de Socrate : c'est la manière dont il faut entendre son *Démon*. Ce qui est vraiment original dans l'étude de l'auteur sur ce sujet, ce n'est point l'explication elle-même, connue, et on pourrait même dire, acceptée généralement par la critique, malgré l'autorité de savants physiologistes; c'est la méthode vraiment ingénieuse, en vertu de laquelle l'auteur fait sortir cette explication, non de quelques textes seulement, mais de l'analyse complète de la doctrine, de la personne et de la vie même de Socrate. C'est ainsi qu'il fait voir comment cette croyance à un démon familier n'est que la conséquence naturelle de l'inspiration, de l'amour, de la profonde réflexion, de la force de contemplation et d'intuition intérieure, de la croyance à l'action divine, tantôt générale, tantôt particulière, que Socrate entendait par Providence, enfin de toutes les idées théoriques et de toutes les habitudes pratiques qu'on peut recueillir dans la doctrine et dans la vie de Socrate. Bien qu'on ne puisse, sans forcer un peu l'explication, assimiler tout à fait ce phénomène, où la superstition a une certaine part, au phénomène dont il vient d'être question, ainsi que semble le faire l'auteur, il est certain qu'en le replaçant dans

l'ensemble de tous ces phénomènes, au lieu de l'envisager à part, la méthode de l'auteur a singulièrement contribué à éclaircir le mystère. Si l'avertissement de son génie n'est ni une inspiration, ni un simple effet de la sagesse socratique douée d'une extraordinaire faculté de prévoyance, mais un véritable pressentiment de l'avenir dans des cas déterminés, et tous dépendants de la volonté humaine, on ne peut nier que ce sentiment ne soit en parfait accord avec toute la doctrine et toute la personne de Socrate. L'auteur n'a-t-il pas donné parfois une trop grande portée métaphysique à son explication, selon son habitude? On serait tenté de le croire, en lisant certains passages de cette remarquable étude, qu'il résume, du reste, par la conclusion suivante : « Socrate, vivant à une époque encore peu instruite « des lois de la nature, et ayant l'imagination exal- « tée par le sentiment religieux, attribua à la Pro- « vidence toutes ces inspirations instinctives, et les « appela des voix divines. Ce n'est point là une hal- « lucination physiologique, mais, si l'on veut, une « hallucination psychologique. » Hallucination n'est pas un mot juste ici, puisque c'est l'état physiologique seul qui constitue l'hallucination proprement dite. La métaphore du savant Stapfer vaut mieux : le démon de Socrate n'est qu'une sorte d'illusion d'optique psychologique. Du reste, entre les physiologistes et les moralistes qui diffèrent d'opinion sur ce sujet, il ne s'agit point de savoir si Socrate était un fou ou un sage. Les premiers,

notre confrère, M. Lélut, en tête, s'accordent à rendre hommage à la profonde sagesse du philosophe athénien. La question, entre eux, se réduit à savoir au juste si Socrate a réellement cru entendre la *voix* de son démon, au sens littéral du mot ; auquel cas il eût été véritablement halluciné, malgré toute sa raison. Peut-être, par parenthèse, en fut-il ainsi de Jeanne Darc et de certaines femmes mystiques, chez lesquelles l'exaltation patriotique ou religieuse ne supprimait nullement les facultés de bon sens ou de haute intelligence dont elles étaient naturellement douées. Il ne semble pas que cette concession puisse être faite à propos de Socrate ; et c'est parce qu'il est difficile de prendre ici le mot *voix* à la lettre, dans les divers passages de Xénophon et de Platon où il figure, que la critique s'est décidée pour l'interprétation métaphorique du mot, et par suite pour l'explication psychologique du phénomène. L'auteur du Mémoire N° 8 aura beaucoup contribué à assurer cette conclusion par sa savante discussion des textes où il est question de la voix démonique. Nous devons ajouter que notre savant confrère, M. Lélut, regrette de ne pouvoir, sur ce point délicat, partager entièrement l'avis de votre section, et s'en tient à la conclusion de son livre bien connu sur le démon de Socrate.

« L'esprit dont l'auteur du Mémoire N° 8 a pénétré son analyse et sa critique, dans le cours de cette longue exposition, en fait pressentir la conclusion. Le grand problème du sujet est résolu. Si la substi-

tution de la cause finale à la force mécanique ou physique, pour l'explication des phénomènes naturels aussi bien que des phénomènes moraux, est le caractère propre de la philosophie socratique, il n'est plus possible de méconnaître le métaphysicien dans ce Socrate, connu surtout pour un dialecticien, un moraliste, un sage par excellence. Quand on ne pense qu'à des métaphysiciens tels que Platon, Plotin, Malebranche, Spinoza, Schelling, Hégel, on hésite à donner le même titre à Socrate, dont la méthode et la doctrine ne rappellent guère le genre de spéculations familier à ces puissants génies de l'abstraction. Mais il suffit de nommer Aristote et Leibnitz, pour faire comprendre comment Socrate a pu faire de la vraie métaphysique sans se perdre dans les spéculations obscures, lui que notre auteur nous montre si bien comme le père de la grande tradition spiritualiste, dont ces deux philosophes peuvent passer pour les plus fidèles organes. Si métaphysique veut dire une philosophie dont le caractère propre soit d'expliquer toutes choses, dans l'homme et dans la nature, par des principes d'un ordre supérieur à l'ordre physique, il n'est pas de philosophe plus métaphysicien, en ce sens, que Socrate, dont le spiritualisme absolu va jusqu'à remplacer partout et toujours les causes naturelles par des raisons tirées de l'ordre moral.

« C'était la pensée de la section de philosophie et de son président, quand elle vous a proposé de mettre ce sujet au concours; pensée dans laquelle

aucun Mémoire n'est entré aussi profondément que le Mémoire N° 8. Lors donc que l'auteur de ce Mémoire se recueille, dans sa conclusion, pour fixer la place et le rôle de Socrate dans ce grand développement de la philosophie ancienne et moderne, et pour montrer l'à-propos d'une telle recherche dans les circonstances philosophiques actuelles, cette préoccupation semble toute naturelle au sujet. On trouve très-simple et nullement inutile que l'auteur remonte jusqu'à Socrate pour retrouver le premier anneau de cette chaîne de doctrines qui, sous le nom de spiritualisme, se succèdent depuis Platon jusqu'à notre temps.

« Socrate apparaît enfin sous son vrai jour. Ce n'est plus l'adversaire de la dialectique sophistique ; ce n'est plus le moraliste d'une conscience si sûre et d'une sagesse si parfaite : c'est le fondateur d'une tradition immortelle, dont le flambeau, allumé par le génie d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, entretenu par Descartes, Malebranche, Leibnitz, s'est ranimé, après un siècle de langueur, entre les mains de Maine de Biran, de Victor Cousin, de Jouffroy, de Damiron, pour ne parler que de nos maîtres, et ne semble pas devoir s'éteindre sous le souffle de l'esprit scientifique et positif aujourd'hui si puissant. Assurément, il serait puéril d'instituer une comparaison entre des époques qui diffèrent infiniment plus qu'elles ne se ressemblent. La physique moderne ne rappelle pas plus la physique ancienne que la critique contemporaine ne fait sou-

venir de la sophistique grecque. Mais si des données de la science pure on s'élève aux considérations philosophiques qui dominent la partie positive des sciences de la nature, ne retrouve-t-on pas la même méthode et les mêmes principes d'explication universelle? N'est-ce pas toujours la même prétention des physiciens anciens et modernes à ramener la solution du problème à la question du *comment*, c'est-à-dire à l'explication par des causes naturelles, tandis que les métaphysiciens anciens et modernes maintiennent toujours, au-dessus de ces causes que l'expérience ne leur permet pas de méconnaître, la question du *pourquoi* et des causes finales?

Ceci fait comprendre qu'il n'était peut-être pas sans à-propos de ramener sur la scène et de mettre de nouveau en présence l'une de l'autre, sous des noms antiques, les deux grandes doctrines qui s'appellent le matérialisme et le spiritualisme. Telle est la pensée qui inspire toute la conclusion du Mémoire N° 8. En rattachant à Socrate, dans son esquisse historique, toutes les écoles spiritualistes anciennes et modernes par une filiation très-naturelle, l'auteur n'a fait que répondre à une préoccupation d'autant plus légitime de la section, que la philosophie traverse en ce moment une crise sérieuse, marquée par une recrudescence manifeste de naturalisme.

Si l'auteur n'eût jamais attribué à Socrate d'autre portée métaphysique que celle-là, nous n'aurions point eu à mêler quelques rares observations à notre

approbation sans réserve de la pensée dominante du Mémoire. N'a-t-il pas un peu trop obéi à son propre instinct, quand il a cru découvrir chez Socrate une spéculation d'un ordre encore plus abstrait? Votre section conserve quelques doutes à ce sujet. Ainsi, il semble qu'il ait trop rapproché la théorie socratique de la raison de la dialectique platonicienne et de la théorie des idées révélées par la réminiscence. L'innéité d'une certaine science démontrée par l'épreuve de la maïeutique ne paraît pas avoir une telle portée dans l'opinion de Socrate[1]. De même, quand il va chercher la pensée du maître sur l'identité de la science et de l'être dans des dialogues abstraits et savants comme le *Sophiste*, on peut douter que l'auteur soit suffisamment autorisé à dire que « dans cette doctrine platonicienne « du bien, comme unité de la pensée et de l'être, « Socrate eût reconnu son enfant légitime[2]. » Et cette autre assertion n'est-elle pas bien hardie : « Toute âme porte en elle, à l'état latent, pour ainsi « dire, les grands secrets de la nature ; toute pen- « sée enveloppe obscurément la grande pensée de « la création. » Voilà une profession de méthode spéculative dont Socrate semble avoir eu d'autant moins conscience qu'il n'a jamais entrepris de *spéculer* sur la nature, dans la véritable acception du mot. Enfin, Socrate eût-il reconnu sa doctrine dans

[1] Nous avons essayé de mieux marquer la part réelle de Socrate.

[2] Cette formule et les suivantes ont été supprimées.

cette phrase de la plus haute abstraction métaphysique : « Il a donc la gloire d'avoir entrevu la vraie « nature des substances, qui est d'envelopper l'in- « fini, et de se développer dans le temps par une « série d'existences de plus en plus élevées? » Ce sont de ces propositions qui ne vont, ce semble, ni à la philosophie de Socrate, ni peut-être même à la philosophie de Platon.

Si admirateur que soit l'auteur de la doctrine socratique et platonicienne, c'est un esprit trop indépendant et trop doué du sens critique pour accepter toutes les idées de cette doctrine, alors même qu'elles ne font qu'exagérer un principe vrai et qui lui est cher. Ainsi, tout en reconnaissant la vérité et la beauté de la théorie de l'amour platonique, il ne l'accepte qu'en faisant une réserve d'une certaine gravité. On sait que cette théorie se résume en un mot : l'amour de l'idéal, seul objet vraiment digne de l'âme humaine, dont la vie primitive a été, et dont la vie future sera la contemplation unique des idées. L'auteur trouve cette doctrine trop abstraite. L'idéal, selon lui, est la raison, non l'objet de l'amour, lequel est toujours un être réel; l'amour pur a pour objet l'être réel parfait, c'est-à-dire Dieu. Cette distinction est juste; mais l'auteur est-il bien sûr que Socrate et Platon aient pensé différemment? Et n'est-il pas bien sévère pour Socrate, pour Platon et pour toutes les écoles platoniciennes, quand il dit : « L'oubli de la liberté a com- « promis leur doctrine de l'amour et l'a réduite à

« l'abstraction [1]. » Ni Socrate, ni Platon, ni aucun philosophe de leur école n'a voulu dire autre chose que ceci : L'amour pur a pour objet l'être parfait. Or il ne faut pas que l'auteur oublie que, dans l'idéalisme platonicien, les idées sont des êtres, les seuls véritables, et que l'idée des idées est Dieu, c'est-à-dire la suprême existence. La critique de l'auteur ne pourrait donc s'adresser qu'à cette espèce d'idéalisme qui, séparant la perfection de la réalité, ferait de la première seule l'objet de l'amour [2].

Une autre théorie de Socrate et de Platon, sur laquelle l'admiration de l'auteur n'exclut pas la critique, c'est la théorie de la volonté. Déjà, dans son analyse de cette partie de la psychologie socratique, il nous avait expliqué comment le principe de l'identité de la raison et de la volonté, de la science et de la vertu, ne trouve son application que dans une vie idéale et vraiment divine. Reprenant la question au même point de vue, il s'efforce de montrer qu'en effet le type véritable de la volonté et de la liberté n'est point, comme on serait tenté de le croire au premier abord, la contingence du libre arbitre, mais bien la nécessité morale, loi de l'être

[1] Voir, pour l'éclaircissement de cette proposition, la *Philosophie de Platon*, t. II, *Théorie de l'amour;* voir aussi *La liberté et le déterminisme*, 2e partie.

[2] Entre cet idéalisme abstrait et la théorie qui admet la liberté dans l'amour, se plaçait selon nous, comme intermédiaire, la doctrine platonicienne, qui donne à l'amour un objet *réel,* mais non *personnel* et *libre.*

parfait, essentiellement distincte de la nécessité physique. Tandis que la seconde a pour principe l'action des causes efficientes, la première a pour principe l'action des causes finales. Entendue ainsi, et c'est la pensée d'Aristote et de Leibnitz, peut-être de Socrate et de Platon, la doctrine socratique de la volonté n'a rien d'absolument contraire à la liberté morale. Seulement, l'auteur reconnaît qu'elle fait abstraction d'un phénomène de la vie réelle, connu sous le nom de libre arbitre, que le témoignage invincible de la conscience ne permet pas d'écarter. C'est même pour expliquer ce fait qu'il imagine une théorie fort ingénieuse, subtile même, qui a paru quelque peu obscure à votre section, peut-être faute d'un développement suffisant[1].

Tout entier à la recherche d'une démonstration métaphysique de la liberté, l'auteur parcourt la série historique des théories sur ce point capital, depuis Socrate jusqu'à Kant, sans pouvoir arriver à une solution qui le satisfasse. Aucune des preuves de la liberté qui s'y rencontrent ne trouve grâce devant sa vigoureuse critique, pas même la preuve psychologique : « C'est au témoignage de la con- « science, dit-il, qu'en réfèrent en dernier lieu « tous les arguments qui précèdent. Mais, malgré « toute l'autorité de la conscience, le fataliste peut « toujours argumenter contre elle, tant qu'il n'y a

[1] On trouvera cette théorie développée dans un ouvrage spécial : *La liberté et le déterminisme*. Nous l'avons donc supprimée dans la conclusion de la *Philosophie de Socrate*.

« pas identité parfaite entre le sujet et l'objet. Or « cette identité n'est point établie dans la question « de la liberté telle que la posent nos philosophes. « Je crois être libre, voilà le fait de conscience que « personne ne songe à nier, et qui est tout subjec- « tif; mais suis-je libre en réalité, et dans l'absolu « des choses? c'est une question. On n'a jamais nié « que l'homme pense, parce que penser est une « identité de sujet et d'objet. Mais la liberté est- « elle un simple phénomène? N'est-elle pas l'acte « d'une cause absolue, en tant qu'elle enveloppe « dans sa puissance deux contraires, et les réalise « par elle-même? Kant l'a parfaitement fait voir : « affirmer qu'on est cause première d'une série « d'effets, c'est affirmer plus qu'un *phénomène*, « c'est passer à un *noumène*. Dès lors l'apparence « du libre arbitre ne suffit plus pour en affirmer la « réalité, si on ne trouve pas un moyen terme entre « le subjectif et l'objectif. » Ce moyen terme, l'auteur croit l'avoir trouvé dans le sentiment même de la liberté, sentiment qui influe sur nos actes, et leur communique un caractère propre auquel Socrate et les socratiques n'ont pas réfléchi. « Ce sen- « timent est une force, dit l'auteur; si je l'ai, il « deviendra pour le moment de l'action une force « nouvelle déterminante, en devenant une idée fixe « et puissante par la réflexion. Donc, la seule con- « ception de ma liberté, comme d'une puissance « venant de moi et capable de contre-balancer ma « passion, pourra en effet parvenir à la contre-

« balancer. Brisant la ligne uniforme et fatale de « mes pensées et de mes sentiments, elle aura rendu « possible un acte qui, à ne considérer que la force « intrinsèque et naturelle des motifs et des mo- « biles, n'eût pu aucunement se produire... C'est « comme une armée à qui l'on persuade qu'elle « peut vaincre, si elle le veut. »

Voilà comment l'auteur passe du sentiment de la liberté à la chose elle-même, du *phénomène* au *noumène*, pour parler le langage de Kant, qui croyait avoir forcé le dogmatisme, à l'endroit de la liberté, dans ses derniers retranchements. Au fond, c'est de l'analyse psychologique que notre auteur fait sortir sa nouvelle démonstration de la liberté. Seulement, ce qui était, dans la doctrine des psychologues, la base même et le principe inébranlable de la liberté réelle et objective, n'est plus, dans celle de l'auteur, que le moyen terme à l'aide duquel il croit pouvoir passer de l'apparence à la réalité. Mais ce moyen terme est tout, car il est le principe générateur de la liberté. En un mot, l'auteur fonde l'existence de la liberté sur l'idée même de la liberté [1]. Mais cela ne suffit point à un esprit aussi porté vers les explications métaphysiques. D'où vient cette idée, dit l'auteur, sinon de l'idée même du bien? La liberté est jugée bonne; elle est jugée un bien : c'est donc une raison d'action. S'élevant alors de la liberté humaine à la liberté divine, l'au-

[1] Cette idée était pour nous un moyen terme propre à rapprocher es doctrines adverses. Voir *La liberté et le déterminisme*.

teur cherche dans celle-ci le principe, l'essence même de celle-là. « Être libre, dit-il, c'est être la « raison de ses actes, c'est trouver en soi-même ce « qui rend l'action intelligible ; c'est, par sa raison « même, lui fournir une raison d'être; c'est « lui fournir tout ensemble l'intelligibilité et la « réalité. Qu'on y songe, la liberté en soi n'est rien « moins que l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a en « lui-même la raison et la cause de ce qu'il *est* et de « ce qu'il *fait*. Mais cet absolu, qui n'a besoin que « de lui-même, n'est-il pas la suprême liberté? Je « vous défie de concevoir un être plus parfaitement « *libre* que celui qui peut se dire en lui-même : La « raison qui rend mon existence intelligible et « réelle, c'est moi; la raison qui produit ma con- « naissance, c'est moi; la raison qui explique mon « activité infinie, c'est moi. Car je suis la raison « même, je suis l'être, je suis la puissance. Si la « liberté n'est pas dans ce moi qui s'affirme éter- « nellement et voit dans son être même sa raison « d'être, où donc est-elle? Ainsi, en dernière ana- « lyse, l'idée innée de Dieu comme bien absolu, où « l'être et la raison intelligible sont un, passant « peu à peu à l'acte sous l'influence des choses « extérieures, éveille les puissances de notre âme, « y suscite la vague notion de liberté, puis l'amour « de cette liberté, et enfin la liberté même qui n'y « existait d'abord qu'en puissance... L'attrait du « bien ou de Dieu est la grâce; cette grâce, au lieu « de détruire ma liberté, me fait, au contraire,

« désirer d'être libre, parce que je conçois l'absolu « comme un caractère du bien, et que j'entends « réaliser en moi le bien. »

Telle est, fondée sur l'harmonie du bien et de la liberté, la théorie que, dans la pensée de l'auteur, ni Socrate ni Platon, ni les écoles métaphysiques, ni les écoles psychologiques du passé n'ont su concevoir. Votre section rend pleine justice aux facultés philosophiques déployées par l'auteur dans l'exposé historique de la question de la liberté, et dans l'ingénieuse théorie par laquelle il essaye de la résoudre. Elle reconnaît que cette théorie conserve parfaitement le caractère propre qui fait la responsabilité et la moralité des actions humaines, c'est-à-dire le sentiment indestructible de notre libre arbitre. Elle admire plutôt encore qu'elle ne goûte la méthode un peu subtile par laquelle l'auteur retrouve et ressaisit cette liberté réelle dont sa discussion ne nous avait d'abord laissé que le sentiment, en faisant voir comment ce sentiment seul, invincible comme il est, devient une nouvelle force qui peut être considérée comme le principe générateur de l'initiative volontaire. Toutefois, jusqu'à plus complète démonstration, il lui semble difficile d'admettre que ce sentiment ne perde pas de son intensité et de sa vertu, du moment que la réalité elle-même est laissée en doute. En tout cas, elle ne croit pas devoir suivre l'auteur dans des explications métaphysiques qui lui paraissent moins claires et moins concluantes pour le problème de la liberté que les

simples analyses et les descriptions expérimentales de la pure psychologie[1]. Quand elle entend l'auteur affirmer qu'être libre, c'est être la raison de ses actes, c'est trouver en soi-même ce qui rend l'action intelligible; quand elle le voit conclure qu'il n'y a de liberté que dans l'absolu, parce que l'absolu seul a en lui-même la raison et la cause de ce qu'il est et de ce qu'il fait, elle craint que l'auteur ne perde un peu de vue la liberté humaine pour s'attacher à cette liberté toute divine qui ne serait que la nécessité du bien[2], et que tant de métaphysiciens et de théologiens désignent indifféremment par les mots de volonté, de sagesse, d'amour. Votre section se défie un peu de ces hautes et abstraites définitions d'actes et de facultés qui lui semblent exclusivement ressortir du témoignage de la conscience, et elle trouve que chercher si loin et si haut les vrais caractères et les propriétés intimes de pareils phénomènes[3], ce n'est peut-être pas puiser la lumière à sa meilleure source, en de pareilles matières. A son sens, le type de la volonté, de la liberté, dont nous n'aurions pas plus l'idée sans la conscience

[1] Si nous ne nous sommes pas borné aux descriptions expérimentales de la pure psychologie, c'est que nous les avons crues insuffisantes pour résoudre le problème de la liberté, qui concerne la puissance *absolue* que l'homme a ou n'a pas sur ses déterminations morales.

[2] Nous n'admettions la nécessité que comme dérivée de la liberté même.

[3] Si nous n'avons pas considéré la liberté comme un phénomène, c'est que nous avons cru, avec Kant, que l'idée de liberté et l'idée de phénomène, qui implique celle de lois nécessaires, sont contradictoires.

que nous n'aurions l'idée de la couleur sans la vue, ne doit être cherché ni au-dessous ni au-dessus de la nature humaine, mais dans le sein de cette nature elle-même[1].

Sur d'autres points de morale et de théodicée, tels que l'origine du mal et la nature de l'optimisme socratique, nous aurions trouvé peut-être encore à faire quelques réserves, tout en exprimant notre satisfaction[2].

Mais il faut finir. Sans jamais vouloir raisonner et discuter avec l'auteur du Mémoire N° 8, la section de philosophie a cru nécessaire d'entrer un peu avant dans le travail d'un esprit de cette trempe, pour donner une idée suffisante des mérites d'une pareille œuvre et des qualités d'une pareille intelligence. La citation par laquelle nous terminerons ce rapport aura l'avantage de mettre encore en relief la manière de penser et d'écrire de l'auteur : « Si le spiritualisme de nos jours veut ré-« sister au courant qui emporte la philosophie, il « ne faut pas qu'il revienne aux doctrines du moyen « âge. Il doit opposer à ses adversaires une idée « nouvelle de la Providence, assez large pour em-« brasser tout ce que les théories mêmes qu'il com-« bat renferment de positif. L'idée socratique du « Bien et l'idée chrétienne de la Bonté sont assez

[1] Voir sur ce point *La liberté et le déterminisme,* où nous avons cherché la liberté, non pas au-dessus ni au-dessous de nous-mêmes, mais dans notre moralité propre.

[2] Ces parties du Mémoire ont été supprimées.

« compréhensives pour concilier l'antinomie de la « Providence et de la liberté humaine. Montrer que « ces deux choses, loin de s'exclure, peuvent se « déduire l'une de l'autre, sera la tâche de l'ave- « nir..... Science, amour, volonté, ne sont au fond « qu'une seule et même chose ; et comme l'attribut « le plus manifeste de la Providence est la science « du Bien, Socrate a placé dans cette science toute « la vertu de l'homme. Par là, il introduit en nous « une image de la Providence, une perfection vir- « tuelle qui a besoin du temps indéfini pour se réa- « liser. L'âme enveloppe naturellement la science, « et avec la science tous les biens ; la dialectique « développe les puissances de l'âme, descendant et « remontant tour à tour l'échelle des genres et des « espèces ; elle définit toutes choses en pensées et « actions, et manifeste sous ses diverses formes « l'harmonie fondamentale du rationnel et du « réel..... Dans cet enthousiasme du bien et de la « science, Socrate n'aperçoit pas la liberté intime de « l'âme ; il accorde à son optimisme idéal une réa- « lité trop immédiate ; il rapproche trop le terme « suprême de la dialectique : l'unité de la science « et du bien. Pour compléter la pensée de Socrate, « il n'est besoin que de pénétrer plus avant dans « sa propre doctrine, comme le firent Platon et Ari- « stote, l'un s'attachant à mettre en lumière l'idéal « du Bien réalisé en Dieu, l'autre saisissant dans « l'âme l'activité maïeutique qui amène toutes nos « puissances à la réalité... »

Que l'auteur ait résolu le problème proposé par vous à la sagacité des concurrents, Socrate métaphysicien, cela ressort avec la dernière évidence de la lecture de son Mémoire. L'a-t-il résolu dans la juste mesure de la vérité, sans jamais exagérer la portée et la profondeur de la métaphysique socratique? Les réserves de votre section sont suffisamment exprimées dans ce rapport pour que l'auteur voie les corrections à faire, dans ses formules encore plus que dans ses pensées, ainsi que les réductions à opérer dans les vastes proportions de son œuvre. Modérer quelques affirmations sur la pensée du philosophe que l'auteur s'est proposé d'*accoucher;* restreindre un peu l'ampleur, peut-être même l'exubérance des développements; sacrifier quelques formules obscures ou trop abstraites dans lesquelles il est difficile de reconnaître la pensée socratique ; en un mot, se défier un peu plus de sa force, dans le fond et dans la forme, comme d'autres peuvent avoir à se défier de leur faiblesse : tel serait le conseil que votre section, en lui assignant le premier rang dans un concours vraiment fort, croirait utile de donner à l'auteur du Mémoire N° 8, s'il se décide à publier ce travail[1].

Au nom de la section de philosophie :

Le Rapporteur,
Et. VACHEROT.

[1] Nous avons essayé de mettre à profit ces conseils bienveillants, en publiant notre Mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

DIALECTIQUE DES PENSÉES

LIVRE DEUXIÈME

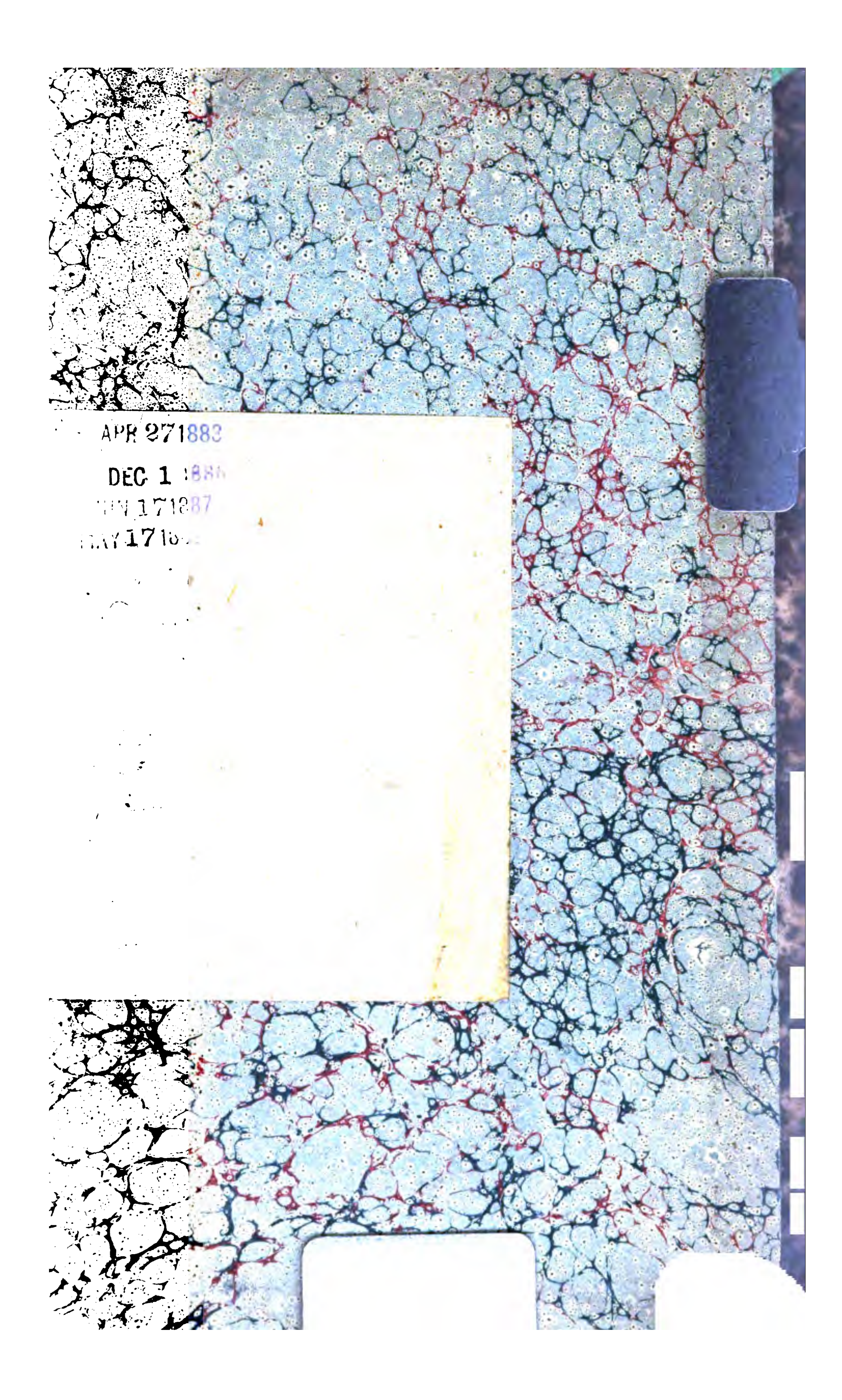
DIALECTIQUE D'ACTION OU THÉORIE DE LA VOLONTÉ

LIVRE TROISIÈME

MORALE DE SOCRATE

PARIS. - IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.




APR 27 1883
DEC 1


Gs 26.150
La philosophie de Socrate /
Widener Library 002963989
3 2044 085 165 249